

الموروث الآخر

في الثقافة العربية المعاصرة موروثان، أو تراثان، لأحدهما صفة تحدد هويته، في حين أن الآخر يظلّ بلا صفة تحدّد تلك الهوية، لكن غياب الصفة عن الثاني ليس سوى تكريس لأهميته الخاصة. نقول «الموروث» أو نقول التراث، ثمّ لا نحدد أي موروث أو تراث، لكن السامع يفهم المقصود، فهو الموروث العربي أو الموروث العربي الإسلامي. أما الثاني فيسمّى -أيضاً- «موروثاً» لكنّه يحدد بصفة تتبعه، فهو «الموروث الشعبي»، لينهض من ذلك سؤال يتجه إلى المفارقة الكامنة يستثيرها ويوقفها أمامنا شاخصة وساخرة: إذا كان أحد الموروثين شعبياً، فما عسى الآخر يكون، طالما أن الموروث الشعبي ليس موروثاً أجنبياً، وإنما هو -أيضاً- موروث عربي اللغة، وإسلامي الثقافة؟ هل نحدد هوية «الموروث غير الشعبي» بوصفه موروثاً رسمياً، بحكم أن الرسمي والشعبي متقابلان في الاستعمال المتداول؟

هذه الازدواجية ليست مقصورة على الثقافة العربية بطبيعة الحال، فهي حاضرة في الغرب -أيضاً- حيث تطوّر مفهوم «الموروث الشعبي» في القرن الثامن عشر تحت مسمّى «فولكلور». بيد أن الغرب الذي جاءنا منه المفهوم ضمن مفاهيم، بل ضمن حمولة معرفية وعلمية وإبداعية ضخمة أوائل القرن الماضي، لم يتبنَّ الموقف القيمي الذي تطور لدينا إزاء ما أطلقنا عليه «الموروث الشعبي» أو «موروث الشعب» بوصفه مقابلاً لمصطلح «فولكلور». لم يتبنَّ الغرب نظرة دونية كالتي رافقت الازدواجية التي جعلت لدينا موروثين، أحدهما موروث يمكن التباهي به وآخر يحبه العامة ولكنه أقل قيمة.

المشكلة إذاً هي في النظرة الدونية ليس إلا، إذ إن الفصل بين «موروثات» متعددة أو مختلفة ليس بالمشكلة إن لم يؤثر ذلك على النظرة إليها أو إلى بعضها وكيفية التعامل مع ذلك البعض. في الوقت الحاضر يعاني الموروث الشعبي من إهمال كبير. لا يدرّس في مناهج التعليم ولا تعترف به الجامعات ويترفع عن الخوض في شؤونه كثير من المثقفين. بل إن الأمر يصل إلى حد الشك في نوايا من يهتم به، والحذر ممن يدعو إلى العناية بجوانبه المختلفة، وفي هذه الاثناء يظل ما ينتجه الناس مهماً وحيوياً، جزءاً من شخصية الأمة وهويتها وميسماً لإنسانيتها. أما من يرفض ذلك فستجده يناقض نفسه غالباً، ستجده، وإن كان أكثر الناس عداوة للعناية بالموروث الشعبي، هو أيضاً من حَمَلته، يحفظ الأمثال والحكايات على بساطتها ويتغنى بالقصائد على عامية ألفاظها، بل إن لغة حديثه هي لغة الموروث الشعبي، اللغة العامية، أو المحكية التي تنسج منها أردية ذلك الموروث وملابسه كلها، بل جسده نفسه، يقول الشاعر العراقي سعدي يوسف، وهو من كبار شعراء الفصحى العرب، إن الأغاني البسيطة، أغاني الناس هي التي تبقى لأن الناس الذين أنتجوها يبقون ببساطتهم، ولأنها -وهذا هو الأهم- تؤكد ما يقبله الناس بمجموعهم ويحوّلونه إلى موروث شعبي، أي القيم التي يرتضونها، فلا مكان للنفاق والزيف في ما يتحول إلى موروث شعبي (أي على عكس ما يحدث أحياناً في الضفة الأخرى).

كل الأغاني انتهــت	إلا أغـانـي النــاس
والصوت لو ينشرى	ما تشتريه النــاس

ويلاحظ هنا أن فعل (ينشرى) بصيغته العامية يمكن أن يحول إلى «يشترى» ليصير فصيحاً وينسجم مع بقية مفردات البيتين بفصاحتهما وقابليتهما للفظ العامي أو الشعبي. لكن الشاعر أراد أن يصدم قناعات قارئ يرفض الموروث الشعبي بهذه الازدواجية، مثلما أراد أن يربط الفصيح بالعامي من خلالها، ومن خلال الشكل الشعري الذي بتكرار مفردة «الناس» يذكّر بالنظم المعروف في الموروث الشعبي بأسماء متعددة منها: «الزهيري» و«المرويع» و«الكسرة» إلى غير ذلك من أسماء.

هذا الموروث الشعبي هو الذي تحاول «حقول» في عددها هذا أن تسهم ببعض الدراسات المتصلة به بوصفه جزءاً أساساً من شخصيتنا في هذه البلاد، مثلما أنه جزء أساس في أقطار عربية وغير عربية أخرى، وكم هي الخطوط المشتركة بين هذه كلها. إن صدور العدد بمادته وقناعاته محاولة لتأصيل رؤية، عَملَ باحثون جادون في هذه البلاد، مثلما عمل مبدعون كُثر على تأصيلها من قبل، وهم ونحن على قناعة تامة أن هذا التأصيل لن يكون على حساب الفصحى التي لم تغب، أو حتى تُهدّد في عصور الأمية والجهل وسيادة العامية، لكي تغيب أو تهدد في عصر الطباعة وانتشار التعليم.





الطواف بين الحجاز واليمن مذكرات ومشاهدات

كارستن نيبور
ترجمة: عبير المنذر

تكشف مدونات الرحّالة الأوروبيين خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين إلى البلاد العربية الكثيرَ من الملامح الثقافية عبر الحالات الاجتماعية؛ متمثلة في السياسي والديني، والعادات والتقاليد في الأسواق والمجالس، وأماكن العمل واللعب. ومن هؤلاء الرحالة والمستشرقين الدنماركي كارستن نيبور Niebur (١٧٣٣-١٨١٥م) الذي طاف بمصر والعراق وإيران واليمن، فوضع من رحلاته وأسفاره مؤلّفين مهمين: وصف شبه الجزيرة العربية (١٧٧٤-١٧٧٨م)، ورحلات إلى شبه الجزيرة العربية وإلى بلاد أخرى، ترجمت الأخير منهما عبير المنذر. ونشكر الأستاذ نبيل مروة إتاحته لحقول أن تنشر فصولاً مختارة قبل صدوره كتاباً عن مؤسسة الانتشار العربي هذا العام.

الصائغ اليوناني ولصوص دوكا

لم يساورنا الشعور بالخوف قط من سكّان المدينة المنورّة بقدر ما خفنا من سكان جدة قبل أن ندخلها، وذلك بعد أن رأينا الازدراء الذي يُعامل به الأوروبيون في مصر، إذ ظننا أن عداوة المسلمين للمسيحيين ستزداد مع اقترابنا من المدن التي يعتبرونها مقدّسة، وقد زادتنا طريقة تصرّف سكّان ينبع مع رفاقي اقتناعاً بهذا المنطق، لكن تبين لنا أننا على خطأ، إذ لم يعتدْ أهالي جدة إلا على رؤية الأوروبيين القادمين من الهند للتجارة، وهم يرتدون الملابس الأوروبية، وبما أننا قادمون من منطقة أخرى، وقد لبسنا الثياب الشرقية، ساور أهالي المدينة الشك تجاهنا في البداية، لكنهم ما لبثوا أن اكتشفوا خطأهم. وقد عرفنا من قبل العديد من المسافرين الذين وصلوا حديثاً، ولم يعد سكان المدينة يعيروننا اهتماماً؛ لأنهم لم يجدوا في لباسنا ما يريب. فزرنا المقاهي والأسواق، وتنزّهنا قرب البحر وفي المدينة ومحيطها دون أن يتعرّض لنا أحد. والأمر الوحيد الذي لا يسمح به أهالي المدينة لغير المسلمين هو الاقتراب من الباب الواقع من جهة مكة، وقد أُعلمنا بالأمر، فالتزمنا به.

وساعدتنا رسائل التوصية التي حملناها، فقد أوصى بنا السيد (دي غابلر الباشا)حاكم جدة الذي يعرفه معرفة شخصية من القسطنطينية. وكنا نحمل رسالتي توصية من تاجريْن في القاهرة إلى أكبر تجار جدة، وأخرى من شيخ إلى كخيا المدينة، وهذا الشيخ هو كاتب أحد أكبر علماء جامع الأزهر في القاهرة. ولم نكن نتوقع الكثير من رسالة التوصية التي زوّدنا بها الشيخ، لكنها أفادتنا أكثر من الأخريات. وهذا الأخير هو من أصل تركي، وبالتحديد من الجزء الأوروبي منها، وقد سمع في موطنه وفي القسطنطينية الكثير عن تفوّق الأوروبيين على المسلمين في مجال العلوم، ولم يكن بإمكانه قراءة كتبنا، ولم يصادف علماء أوروبيين من قبل، فاعتاد زيارتنا. ورغم كونه مسلماً مؤمناً، ومتطيّراً للغاية، ومتفاخراً حيال أتباع الديانات الأخرى، إلا أنه رجل شريف وصديق وفيٌ لغيره من الرجال. وعلّمه السيد (فورسكال) كيفية استخدام المجهر، وأعطاه معلومات عامة عن النباتات، أما أنا فعلّمته الرسم، ودلّلته على توابع الزُّهرة، وحلقات زحل وغيرها من الأمور التي لم يسمع بها من قبل، وقد شهد ليالي طوالاً معي وأنا أقوم بدراساتي الفلكية. واستفدنا من وجوده إذ تمرّنا على اللغة العربية، واطّلعنا على أمور ما كنّا لنعلم بها لولاه. وكان هذا الشيخ قد علّم الكخيا (Kichja) في جدة كيفية استخدام الكرة، وكتب له يوصيه بنا وبعث برسالته مع آخر قافلة من دون أن يعلمنا، ثم أعطانا رسالة موجهة إلى الكخيا يطلب منه الاهتمام بنا، وسألنا أن نعلّم هذا الأخير ما أطلعناه عليه.

وقررنا تسليم الرسائل الموجهة إلى الباشا والكخيا شخصياً، فأرسلنا خادمنا اليوناني إلى المدينة وهو يحمل الرسالتين المبعوثتين للتاجريْن ورجوناهما أن يجدا منزلاً. لكن حين علما بكثرة عددنا، وعلماً منهما بأن الأوروبيين لا يستطيعون العيش كالعرب بسهولة، اعتذرا عن تقديم هذه الخدمة لنا، وأحسسنا بسيئات كثرة العدد مراراً، فلو كنا قلائل لتمكّنا من استئجار بعض الغرف في فندق عام. وحين لم يجد لنا خادمنا منزلاً مع رسائل التوصية التي نحملها، توجّه إلى أحد مواطنيه، وهو صائغ شريف مكة، ويحظى بمكانة جيدة عند الباشا والكخيا، فأعلمه أن هذا الأخير على علم بوصولنا وقد طلب منه مساعدتنا على النزول إلى اليابسة، وعرض علينا منزله لليلة وأكّد لنا أنه سيستأجر لنا منزلاً آخر. أسعدنا هذا الخبر، وفي ٣١ تشرين الأول/ نوفمبر نزلنا إلى البرّ، واستقبلنا الصائغ بتهذيب عميق.

وسارعنا بتسليم الكخيا رسالة الشيخ، واستقبلنا الأول بالترحاب، وسألنا عن أحوال الشيخ وغيره من الأصدقاء في القاهرة. واعتدنا بعد ذلك زيارته، وكان يطرح علينا أحياناً أسئلة حول الدين والعادات والتقاليد عند الأوروبيين، واستفدنا من الفرصة لإعطائه والحضور فكرة أفضل من تلك التي يملكونها عن بلدنا. أما فكرتهم عن الأوروبيين فشبيهة بفكرتنا عن الصينيين. ويعتبرون أنفسهم أكثر حكمة من الأمم الأخرى، رغم أنهم لا ينكرون جهلهم للعلوم أكثر من الشعوب الأخرى. وأريت الكخيا الكواكب من خلال المقراب، وكان يحلو له التحدث عن علم الفلك. ودفعه السيد (فورسكال) - الذي اعتاد التردّد عليه أكثر من غيره - إلى إنشاء حديقة قرب منزله، خلال إقامتنا في جدة، واستقدام بعض النباتات والشجيرات التي تنتج بلسم مكة من محيط المدينة. واستغرب العرب كيف لم يفكروا بالموضوع، علماً أنهم يلاقون صعوبة في الحصول على هذا البلسم.

وبعد أيام، سلّمنا الباشا رسالة السيد (دي غابلر). وكان الباشا يميل نحو علم الفلك، وأراد مني أن أحضر ساعتي الشمسية وأقيس ارتفاع الشمس أمامه، وطلب مني إعطاءه وصفاً مفصلاً للآلة، وأجبر أحد العلماء على احتساب خطِ عرض جدة استناداً إلى ارتفاع الشمس الذي راقبته. وأعطيت الأفضلية لآلتي على حساب الساعات الخشبية الصغيرة التي يستخدمها علماء الفلك المسلمون، وبما أن حساباتي اختلفت قليلاً عن

حسابات الشيخ، أعطيت الأفضلية للوائح علماء الفلك الأوروبيين. ولا يتكلم الباشا والشيخ سوى التركية، لكني كنت محاطاً بالمترجمين، فخادمنا اليوناني يتكلم التركية، فضلاً عن ثلاثة مرتدين يعملون لدى الباشا، أحدهم فرنسي والآخران إيطاليان، لكن أياً منهم لم يكن ضليعاً بمصطلحات علم الفلك، فاضطررت لشرح الأمور للكخيا بالعربية مما تطلب مني جهداً كبيراً؛ لأني قلما أتحدث مع العرب في مواضيع كهذه.

وزرنا منازل عدة منذ اليوم الأول، واستأجرنا واحداً كبيراً، يقع على البحر. في (١ تشرين الثاني/ نوفمبر)، نقلنا متاعنا إلى اليابسة، وكان الكخيا حاضراً في الجمارك، ولم يبقَ في غرفة منفردة كما يفعل الأوروبيون، بل جلس مع بعض الموظفين في مكان مرتفع تمرّ به كافة البضائع. وتبين لنا أن هناك من يسهل لنا أمورنا، فلم يكتف الموظفون بفتح صناديق التجّار، بل قاموا بعدّها وتفتيشها بدقّة، وبما أن الكخيا مقتنع بأننا لم نقصد البلاد بهدف التجارة، وأراد مساعدتنا اكتفى الموظفون بفتح صناديقنا. ولم يقوموا بتفتيش صندوق الأدوية لشدة حاجتهم إليها، وبهذه الطريقة، لم يعثروا سوى على (٢٠٠) دوكا كنا قد وضعناها لهذا الهدف في مكان بارز لنظهر أننا لا نحمل سوى هذا القدر من المال الكافي لإقامتنا في هذه المدينة. وحين يتعامل موظفو الجمارك العرب بأمان وصدق مع المسافرين لا يتوقعون الحصول على مكافأة شأنهم في ذلك شأن موظفي الجمارك في أوروبا، لكن تعطى المكافأة خفية لهؤلاء الأخيرين، فلقد قام الصائغ اليوناني المكلّف بالاهتمام بمصاريفنا، بمكافأة موظفي جمارك جدة بحضور الجميع.

وانتشر خبر وصول أوروبيين، وبينهم عالم فلك بين الناس حتى وصل إلى مكة. وكان أخ الشريف الحاكم قد جمع جيشاً عظيماً، وهدّد بمهاجمة المدينة، فأرسل الشريف الصائغ اليوناني، الذي ذكرته مراراً، ليسألني ما إذا كان سيحافظ على الحكم أم سيضطر للتنازل عنه لأخيه، واعتذرت عن الرد على موضوع كهذا، متحججاً بجهلي لكيفية التنبؤ بالمستقبل، وأضفت أن الأوروبيين طوّروا علم الفلك لتحسين الملاحة، وهو الرد الذي أعطيه كلما استشارني أحدهم بصفتي عالم فلك، وترضي هذه الإجابة المسلمين دوماً؛ لأنهم يعلمون أن الأوروبيين يقطعون أشواطاً كبيرة بحراً، اعتادوا خلالها على قياس ارتفاع الشمس. وأجاب السيد (دي هافن)، - الذي كان حاضراً حين طرح عليَ السؤال -: إن النصر سيكون حليف من يشبه الحسن بن علي الذي يتحدّر من سلالته الشرفاء كلهم. وأرسل الصائغ هذا الجواب إلى مكة وأظن أنه لاقى استحساناً، وبقي الشريف في الحكم، ولعله تخيّل أنه يشبه الحسن تمام الشبه. وفي يوم آخر، أعلمني أحد وجهاء جدة أن (٢٠٠) دوكا سرقت منه، وتمنى عليَ اكتشاف اللص، فاعتذرت قائلاً: إني أترك هذا العلم العظيم لعلماء المسلمين، من بعدها أظهر أحد كبار الشيوخ جهله للأمر، فقد صفَ الخدم كلهم صفاً واحداً، وصلى طويلاً، ثم وضع في فم كل منهم ورقة صغيرة، وأمرهم بابتلاعها بعد أن أكد لهم أنها لن تضرّ البريء وأن قصاص السماء سيحلّ على المذنب. بعدها، تفحص فمَ كل منهم، واعترف أحدهم، إذ لم يبتلع الورقة، بأنه سرق المال. لكن لا يسهل إخافة لصوص المسلمين كلهم، إذ علمت من تاجر من بغداد، أن خادمه لم يأبه لأي رُقْيَة، رغم أن معظم الشكوك كانت تحوم حوله، وأسف التاجر على القروش العشرة التي دفعها للشيوخ أكثر من أسفه على المال الذي سرق منه.

واستناداً إلى روايات العرب، لم تتراجع مياه البحر المحيطة بشواطئ هذه البلاد أبداً أو بشكل لا يذكر، منذ تكوّن العالم وحتى اليوم، ويدلونك على ضريح حوّاء قرب جدة[1]. لكن هذا الشاطئ برأيي، تعرّض لتغييرات عدة، ونجدُ في شمال غرب المدينة - وعلى مسافة قريبة من الضريح المذكور - تلالاً عالية، تكثر فيها الأصداف وأحجار المرجان المتحجرة أو المدفونة في الرمال، ويكفي أن نراها وأن نقارنها مع صخور المرجان الموجودة بكثرة تدريجياً في هذا المكان. ولا أظن أن مدينة جدة تقوم حالياً في المكان نفسه الذي قامت فيه المدينة التي تحمل الاسم نفسه والمذكورة في سيرة النبي محمد[2]. وتتوسع جدة أكثر وأكثر نحو الغرب، أما مستوى مياه المرفأ فمنخفض للغاية، حتى أن المراكب الصغيرة تضطر لانتظار المدّ لتنقل البضائع إلى اليابسة أو لتحمّلها.

صيد البط وتجارة الزعفران

ولا تحافظ مياه البحر التي تغطي هذه الشواطئ على الارتفاع نفسه طوال فصول السنة، إنما ترتفع تدريجياً من شهر تشرين الثاني/ نوفمبر وحتى شهر نيسان/ إبريل، حين تهبّ الرياح الجنوبية، ثم تنخفض أثناء الأشهر الستة الأخرى، حين تهب الرياح من الشمال[3]. ولا يظهر الفرق شاسعاً بشكل عام، لكن حين وصلت إلى جدة، رأيت المسافة بين المرفأ الكبير ومرفأ السفن الشراعية جافة خلال الجزر، وعندما حان موعد رحيلنا، وجدت المياه تغطي المكان باستمرار. كما تغطي المياه، - حين يرتفع مستواها - سهلاً يقع في الجنوب خارج المدينة، وبعد أن تتبخر

بفعل حرارة الشمس المرتفعة تترك وراءها ترسُّبات من الملح. زِدْ على ذلك أن ضواحي جدة رملية وغير صالحة للزراعة.

رسمت خارطة هذه المدينة ومحيطها على اللوحة (IV)، لكن تجدر الإشارة إلى أني لم أقسْ إلا الجزء الواقع من جهة البحر، ولم يكن بإمكاني أن أجول في المدينة كلها كما ذكرت سابقاً. لكني حددت موقع جزء من السور، وعددت من بعيد خطى عربي رأيته يمشي قرب هذا السور. ولم أستطع إدراج كافة الشوارع، إذ لم يكن يسمح لي بالاقتراب من الباب الواقع من جهة مكة. ونجد في هذا الحيّ عدداً من الأكواخ الخشبية، المغطاة بالقش أو بالعشب، وقد نجد بعض المنازل الحجرية المتفرقة حيث أشرت إلى وجود أكواخ فقط. وسأضيف هنا تفسير الأرقام التي دوّنتها على الخارطة:

١ـ منزل الباشا.

٢ـ باب الشريف.

٣ـ باب الحديد.

٤ـ باب مكة.

٥ـ مراقب قرب الدرب المؤدي إلى مكة.

٦ـ سهل، يجمع منه الملح الذي تركته المياه بعد تبخّرها.

٧ـ مدافن المسيحيين.

٨ ـ برج، تهدّم كلياً، وفيه مدافع.

٩ـ مرفأ السفن الحربية، ولم أسمع بسفن حربية يملكها الباشا في الخليج العربي.

١٠ـ منزلنا، ومن ثم المكان الذي أجريت فيه الدراسات الفلكية.

١١ـ الجمارك.

١٢ـ منزل الكخيا.

١٣ـ أمنا حوّاء أو ضريح حوّاء.

١٤ـ تلال عالية مغطاة بالأصداف وأحجار المرجان.

١٥ـ مرسى السفن القادمة من السويس والهند.

إننا لا نجد إلّا القليل من المياه في الخليج الصغير الذي يسمى مرفأ السفن، وبما أني غالباً ما ترددت إلى هذا المكان؛ لمراقبة المدّ والجزر، تسنّى لي أن أرى كيف يصطاد العرب البط. حين تظهر إحدى هذه الطيور في المياه، يتعرّى الواحد منهم ويغطي رأسه بالطحالب، ويغطس تحت المياه حتى يقترب من البطة التي لا تفزع من الطحالب، ثم يمسك بها من قائمتيها ويأخذها[٤].

يروى في تاريخ ملوك مصر ـ الذي كتبه ماراي (Marai) وترجمه ريسك (Reiske) ـ أنّ في العام (٩٢٠هـ) (١٥١٤م)، أمر السلطان الغوري (Sultan el Guri) بتحصين مدينة جدة؛ خوفاً من البرتغاليين الذين تعاظمت قوتهم حتى أنهم أرسلوا سفناً حربية إلى الخليج العربي، ولا تزال هذه المدينة محاطة بسور من جهة اليابسة، لكنه متداع في أكثر من مكان حتى أن المرء يمكن أن يتخطاه ليدخُل المدينة أو ليخرج منها. ولا يعتبر المرفأ أكثر حصانة؛ لأن البطارية مخربة كلياً، ولا تضمّ سوى مدفع وحيد قديم لا يستخدم، أما المدافع القليلة الموضوعة أمام منزل الباشا، في الجهة الأخرى للمدينة وقرب المرفأ، فلا تستخدم إلا لردّ تحية السفن. وقصر الباشا غير منظم شأنه في ذلك شأن مساكن الأسياد في مقاطعات السلطنة الأخرى، إذ لا يبقى الواحد منهم في الحكم نفسه طويلاً، فلا يهتمون ببناء قصر عظيم لخلفائهم. ونجد في المدينة ـ ولا سيّما من جهة البحر ـ العديد من المنازل الجميلة وفنادق كبيرة ومحال مبنية من حجر المرجان، وهي أحجار سهلة الاستعمال، يزيد الهواء من بياضها، مما يضفي لمسة جميلة على المنظر العام. ولا يشرب السكان سوى المياه التي يجمعها العرب في خزانات كبيرة بين الجبال، وينقلونها تباعاً إلى المدينة على ظهور الجمال.

وتزدهر في جدة التجارة، لكن هذه المدينة لا تتعدى كونها مخزناً للبضائع الأجنبية، إذ تصل إليها مرة في السنة السفن المحمّلة من السويس والهند فضلاً عن القوافل الكبيرة التي تقوم برحلة واحدة في السنة من مصر وسوريا إلى مكة وجدة، وتحمل معها كميات من البضائع الثمينة. ولم أسمع في المدينة ببضائع محلية تصدّر إلى الخارج باستثناء لوز الطائف، الذي ينقل منه الإنكليز وحدهم إلى الهند حوالي (٦٠٠) بالة، ويبلغ وزن الواحدة (٨٠٠) ليبرة، ويصدّر التجّار أيضاً بلسم مكة، والمسك والزباد، لكن البلسم ينتج في ضواحي المدينة، ويأتي المسك والزباد على الأرجح من الحبشة. وتشتري جدة ومدينتا مكة والمدينة المقدستان الكثير من الحنطة، والأرز، والعدس، والسكر، وشراب السكر، والعسل، والزيت، وغيرها من مصر، حتى أن سكان مكة اعتادوا القول: إنه إن بادت البلاد المجاورة، باستثناء مصر، لن تصاب شبه الجزيرة العربية بخسارة كبيرة، وإن العالم كله، من دون مصر، لن ينفعها. وتزوّد القاهرة جدة بالكثير من الصبغة الصفراء أو الزعفران المزيف (من زهرة تستخدم للصباغ باللون الأحمر)، وبالشباك العريضة، وخيوط الذهب والفضة، وملح النشادر، والبارود، وتبغ سوريا..إلخ. أما بالنسبة إلى البضائع الأوروبية، التي تصدّر جزئياً، فتزوّدها مصر بالجوخ الفرنسي، وبالورق، وبالقصدير، وبالرصاص، وبالحديد، وبصفائح الفولاذ، وبالزئبق، وبالإبر، وبالسيوف، وبالسكاكين، وبالزجاجيات الملوّنة، والأساور التي تستخدمها النساء من عامة الشعب للزينة، وينتقل سنوياً من جدة إلى اليمن والهند عدد كبير من دوقيات البندقية، والنقود الألمانية، كما تموّن جدة

القاهرة بمنتجات اليمن من بنّ وأوراق حنّة فقط، فيما تموّنها الهند بالشباك الناعمة والأقمشة الثمينة، والأحجار الكريمة، واللؤلؤ، والعطور المختلفة، والبهارات، وغيرها من البضائع القيّمة. وينبغي دفع الرسوم لجدة على هذه البضائع إن جاءت من مصر، أو اليمن أو الهند، وتبلغ هذه الرسوم عشرة بالمئة من قيمتها التي تقوم الجمارك بتحديدها، فيضطر التجّار أحياناً إلى دفع (١٢) إلى (١٥٪). ويتمتع الإنكليز ـ وهم الوحيدون بين الأمم الأوروبية الذين يقصدون جدة اليوم ـ بالأفضلية على التجار الهنود المسلمين، وعلى رعايا السلطان، فلا يدفعون سوى (٨٪) من قيمة البضاعة، ولا يدفعونها نقداً بل يستعيضون عن المال بتقديم البضائع. أما بالنسبة لتلك التي تباع بالوزن؛ كالسكر، والبهارات..إلخ فيضطرون إلى دفع (٨٪) نقداً استناداً إلى القيمة التي تحددها الجمارك.

ويعتقد ماييه (Maillet) أن قيام تجارة في الهند، تمرّ عبر مصر والخليج العربي تفيد الفرنسيين، لكن إن اضطروا إلى دفع الرسوم، يُخشى ألا يربحوا الكثير من المال، ولا نضمن أن يُسمح لهم بعبور مرفأ جدّة. ومنذ سنوات قليلة، لم يتمكن مركب من السراة (Surat)، دفعته الرياح الجنوبية بقوة نحو الشمال، من الوصول إلى هذا المرفأ، فتوجه إلى السويس ومنها عاد إلى الهند. وفي السنة التالية، أرغم التجار على دفع الرسوم عن هذه الشحنة، وزجّ القبطان ـ وهو مسلم من الهند ـ في السجن حتى دُفعت كفالته. ولم يمنح أحد الأوروبيين على الأرجح إذناً بالتوجه من جدة إلى السويس، وسمعت أن تجاراً من جدة عرضوا حمولة ما على قبطان إنكليزي ـ ولا أشك أن التجار المسلمين يفضلون استخدام السفن الأوروبية ـ لكن حاول ربابنة القاهرة ـ وهم من كبار التجار ـ وضع العراقيل في طريقهم كي لا يفقدوا أرباحهم، ويمكنهم وبسهولة أن يسببوا مشاكل عدة للربابنة الأوروبيين الذين يقصدون السويس. وقد أمضى تاجر إنكليزي سنوات عدة في هذا العمل، لكن هذه الأمة تستفيد أكثر حالياً من عودة رعاياها وسفنها سنوياً.

ويتقاسم باشا المدينة وشريف مكة مردود جمارك جدة، لهذا يبقى كخيا الباشا ومندوب الشريف ـ الذي يحمل لقب وزير ـ يومياً في الجمارك عند وصول السفن وقبيل رحيلها. ولا يبدو أن كخيا جدة خاضع للباشا فقط، كما هو الحال في المقاطعات التركية الأخرى، إذ يبقى في منصبه لسنوات عدة في حين يتمّ تغيير الباشا تقريباً سنوياً، علماً أن الباشا ـ حين كنا في جدة ـ أرسل موظفاً آخر إلى الجمارك؛ لأن الكخيا رفض تفتيش البضائع بالصرامة التي يطلبها، لكنه استمر في تأدية المهام الأخرى المسندة إليه. ويخضع رعايا الشريف، المقيمين في جدة، لسلطة الوزير الذي ينبغي أن يكون من إحدى العائلات التي يحقّ لها المطالبة بمهام السيادة في مكة أو بلقب الشريف. وإن استُدعي الشريف ـ أي: المولود في إحدى عائلات الحجاز الأولى النبيلة ـ للمثول أمام القضاء، يرفض المثول أمام قاضٍ أدنى منه من حيث المستوى الاجتماعي.

وتفتقر الحكومة دوماً إلى المال أو على الأصح؛ بما أن المسلمين لا يحسنون استخدام الأموال العامة، لا يبقى منها إلا القليل لمصاريف الدولة، وغالباً ما يضطر تجار الهند ومصر إلى دفع مبالغ مالية معينة سلفاً لجمارك جدة. على أن تحتسب لهم في رحلتهم القادمة. وطُلب الأمر نفسه من الإنكليز الذين يترددون على هذا المرفأ، لكنهم رفضوا حتى اليوم دفع المال سلفاً للجمارك أو لغيرها، وقد أودرت مثلاً على ذلك في وصفي لشبه الجزيرة العربية.

ولقد كنت قد أشرت سابقاً إلى أن المركب الذي غادرنا السويس على متنه كان يعجّ بالتجّار الذين يدّعون أنهم انكشاريون. إن تجار القاهرة والمدن التركية الأخرى يلتحقون بالجيش كانكشاريين، للتأكد من أن الحكومة لن تستولي على بضائعهم أو لن تعاقبهم بطريقة ما؛ لأن من يلتحق كانكشاري وإن كان لا يقبض أجراً ولا يخدم في مكان ما، وإنما يمارس مهنة مدنية، يتمتع بامتيازات عدة مرتبطة بهذا الفوج. ولا يخضع للمحكمة المدنية إنما للفوج الذي يحميه أو يعاقبه. يقال: إن الانكشاري الذي يسافر في البلاد الخاضعة للسلطان، لا يدفع رسماً جمركياً على صندوق وقُفّتين وهذا ما يعود بالفائدة عليه كتاجر، وقد عرفت تجاراً، وربابنة وبحارة من الانكشاريين ويرتدون الزيّ الخاص بهم، لكنهم لا يتمتعون بالميزات نفسها التي يتمتع بها رعايا السلطان، والتحقوا على الأرجح بهذا الفوج ليكتسبوا مكانة بين الأتراك في جدة والبصرة، وليحصلوا على مساعدة رفاقهم عند الحاجة. وحين كنا في جدة، حاول التجار الانكشاريون عصيان الكخيا والوزير علناً؛ لأنهما ـ في رأيهم ـ يأمران بتفتيش متاعهم تفتيشاً دقيقاً، مما دفع الباشا إلى إرسال عدد كبير من الجند لمرافقة الكخيا إلى الجمارك يومياً، كما حضر الوزير ومعه عدد من جند الشريف، فاضطر الانكشاريون إلى الانصياع حتى انتهاء عملية تفتيش أغراضهم. وبعد رحيلنا بمدة قصيرة، اجتماع الانكشاريون مجدداً، وتسلّحوا، لكن ما إن علم الباشا بالأمر حتى أمر بتصويب المدافع نحو المنزل الذي يجتمع فيه زعماء هذه الحركة، فتفرق الجميع من دون القيام بأية محاولة أخرى.

ولا تسكُّ أي عملة في الحجاز، وتستعمل في البلاد النقود المستخدمة في القسطنطينية أو في القاهرة خصوصاً، كالقطع النقدية الذهبية التي تأتي من البندقية، وتتداول في القاهرة والقسطنطينية أو الدرهم، ونصف

الدرهم، وربع الدرهم الألماني، أو البريزة في القاهرة والقسطنطينية والتي تسمّى فدّا (Fadda). لكن يتمّ العدّ في جدة بعملة وهمية وهي القرش والديواني (Diwani): فيساوي الدرهم (٩٢) بريزة في جدة في حين يساوي (٨٥) في القاهرة، وتعادل أربع برايز من القاهرة [٥] ديوانيات،كما يعادل (٤٠) ديوانياً قرشاً في جدة، ومن ثم يساوي الدرهم الواحد قرشين و(٣٥) ديوانياً. ويعادل الديواني (٢٠) جديداً، وهي قطع صغيرة من النحاس لا تحمل أية كتابات أو أية علامة. ويقدّر التجار الإنكليز أن (٢٥٠) قرشاً من جدة تعادل (١٠٠) درهم إسباني.

وقد يبدو غريباً للقارئ أن يعادل الدرهم (٨٥) بريزة في القاهرة و(٩٢) في جدة، في حين أن العملة الصغيرة في البلاد الأخرى تندر في المدن البعيدة أكثر من المكان الذي تسكُّ فيه. ويعود الأمر - في رأيي - إلى أعداد الحجاج الكبيرة التي تتوجه إلى مكة، محمّلة بالكمية الكبيرة من القطع النقدية الصغيرة لحاجاتها اليومية وللتصدق بها. والصدقة فرض رئيسي في الديانة الإسلامية، ويمارسه المؤمنون ولا سيّما حين يتوجهون إلى مكة. وتنتقل القطع النقدية الكبيرة بمعظمها إلى اليمن والهند، وبما أن إعادة القطع الصغيرة إلى مصر أمر عسير تصبح أقل قيمة في الحجاز منها في الأقاليم التركية الأخرى. ولا أظن أن تذويب هذه القطع النقدية الصغيرة أمر يعود بالفائدة؛ لأن قيمة النقد الأصلية في الشرق كما في أوروبا من سعره العادي.

وبما أننا نحب في أوروبا رؤية لباس الأمم الغريبة، فقد أدرجت بعض الرسومات التي رسمها السيد (بورنفاند) في جدة، وتصوّر لوحةٌ صيّاداً يحمل الأسماك التي اصطادها إلى السوق. ولا يرتدي بدو هذه البلاد سوى الإحرام وزناراً. أما هذا الصياد وعامة الشعب في جدة فلا يلبسون الإحرام بل يكتفون بقميص (جلباب) واسعة وزنّار حول الخصر يدسّون فيه سكيناً صغيراً يقطعون به أعناق الأسماك ما إن يصطادونها. ويتّبع الأعيان في جدة طريقة الأتراك في القاهرة وفي القسطنطينية في اللباس، باستثناء القماش فهو أرق؛ لأنهم يعيشون في مناخ حارّ. وتحمل لوحة أخرى صورة امرأة تبيع الخبز، وترتدي الثياب نفسها كنساء العامة في مصر، أي: قميص واسعة من دون زنار (جلباب)، وتضع على رأسها حجاباً، وأمام وجهها خماراً صغيراً، وتحمل في يدها قطعة من أوراق النخيل المشبوكة لإبعاد الذباب، وتجلس على حصيرة من القش عرضت عليها خبزها، أما المظلة الكبيرة التي تقيها من الشمس فمبطّنة بحصيرة.

الرحلة من جدة إلى مخيّة

وطُلب منا التوجه في أسرع وقت ممكن إلى مملكة اليمن، وألّا نتوقف إلّا في حالة الضرورة، ولم تبقنا في جدة سوى الرياح الشمالية التي منعت مراكب اليمن المحمّلة بالبنّ من أن تسير نحو عالية الخليج العربي، وهي الطريقة الوحيدة لمغادرة جدة. وفي بداية شهر كانون الأول/ديسمبر، وصلت بعض هذه السفن، وكان بينها سفينة قادمة من عُمان، فنصحنا الأصدقاء بالسفر على متنها، ويطلق عليها اسم طرّاد (Tarad). فسارعنا لرؤيتها، ونحن نتوقع أن نجدها كبيرة ومريحة، ففوجئنا حين أشاروا إلى مركب أشبه بعربة مكشوفة منه بسفينة، إذ لا يتعدى طوله سبع قامات، وعرضه قامتين ونصف القامة، ويفتقر إلى سطح، كما لم أرَ فيه أي مسمار، بل أخشاب رقيقة وكأنها مخيّطة ببعضها، وقد نزعت صواريه ووضع أرضاً لإصلاح هيكله. وكان الريّس يرتدي زي عامة الشعب من العرب، أي: أنه شبه عار، تحيط بردفيه قطعة قماش، يعلوها حزام، يتدلى منه خنجر معكوف. أما البحارة فمن العبيد، استقدم قسم منهم من إفريقية ويتميز بشفاهه الغليظة، وأنفه الأفطس، والقسم الآخر من شواطئ مالبار، حيث يشبه السود الأوروبيين تقريباً، أما بشرتهم فليست سوداء ولماعة كبشرة الإفريقيين. كانوا يعتمرون قلنسوة صغيرة أو عمامة، ويحملون حبلاً حول خصرهم، ويضعون قطعة من القماش بعرض اليد بين أفخاذهم لستر عوراتهم. ولم يشأ أي منّا تسليم أمره لهؤلاء البحارة ولمركبهم، لكن كافة أصدقائنا نصحونا بالسفر مع هذا الريّس لا مع ريّس من اليمن؛ لأن أشرعة سفينته ستكون من الحصر، ويعرف عنهم أنهم بحارة غير ماهرين، بينما الربابنة من مسقط ومرافئ عمان الأخرى يستخدمون أشرعة كأشرعة الأوروبيين والأتراك والهنود، وهم بحارة ماهرون.

وتأكدنا من أن إنكليزاً من الهند سيصلون إلى المخا، وارتأينا أننا بحاجة لعونهم لدخول البلاد، فقررنا التوجه إليها مباشرة من جدة، وكنا لا نعرف (لحية) و(الحُدَيدة) وهما المرفآن الخاضعان لسيطرة الإمام، وجلُّ ما كنا نعرفه أنه علينا اجتياز مسافة كبيرة براً للوصول إلى (المخا)، وهي مسافة أقلقتنا؛ لأن رَأينا في عرب اليمن لم يكن أفضل من رأينا في بدو مصر والحجاز. وعلمنا أن الريس سيتوجه إلى الحديدة لتحميل كمية من البنّ لمسقط، وأكدوا لنا أن اجتياز القسم الجنوبي للخليج العربي، في هذا الموسم، يتطلب وقتاً طويلاً بسبب الرياح المعاكسة. ونصحنا أصدقاؤنا بالنزول في لحية، مضيفين أن الطرقات آمنة في دول الإمام لذا يمكننا الوصول في وقت قصير إلى المخا براً. ومن ثم اتفقنا مع الريّس على إيصالنا حتى الحُدَيدة، وزوّدنا كل من الكخيا برسائل توصية لأصحاب الدولة في لحية والحُدَيدة، والتجار لتجار آخرين في المدينتين المذكورتين؛ لأنهم يعرفون أن الريّس سيتوقف في لحية لأعماله الخاصة وإن



لم نقرر نحن النزول من المركب في هذه المدينة. وأمر الباشا بترك أمتعتنا تمرّ من دون تفتيش، وهكذا صعدنا على متن السفينة في ١٣ كانون الأول/ ديسمبر.

ورغم أننا استأجرنا المركب بأكمله، وجدناه محمّلاً بالبضائع، واعتذر الريّس معلّلاً بأن مركبه الخفيف لو حمّل أمتعتنا فقط لما تمكن من الإبحار. وكانت أسرّتنا، وهي عبارة عن قاعدة مربعة ومستطيلة، محشوة بحبال من قش، وقد علّقت فوق الصناديق والرزم، فكانت لنا مجلساً خلال النهار، ومكاناً للنوم في العراء عندما يحلّ الليل. ولا ينبغي أن يفكر المرء بالتنزه على هذا المركب، فهو مليء بالبضائع، باستثناء زاوية صغيرة في مقدمة السفينة خصصت لطهو طعامنا ولتحضير خبز العرب. ومنذ الليلة الأولى، فقد طبيبنا ساعته بين الألواح الخشبية والحصر التي مدّت مسبقاً على هيكل المركب كي لا تتبلل البضائع إذا ما بلغت المياه المركب، وفقدنا الأمل برؤيتها، قبل إنزال البضائع كلها، وهذا ما لن يحصل في وقت قريب. وظنّ السيد (كرامر) أن ساعته فقدت؛ لأن المياه التي تتسرب عبر الألواح الخشبية ستعطلها، إنما حين نزل في لحية وجدها بحالة جيدة، إذاً؛ لابد أن هذه المراكب لا تسرب المياه بعكس ما يبدو للأوروبي للوهلة الأولى.

ولم نرَ إلاّ القليل من القرى والمدن بين السويس وجدة، وبين هذه المدينة واليمن. لكن بما أن البعض قد يهتم بمعرفة أسماء الأماكن غير المسكونة في هذه البلاد والمجهولة في أوروبا، سأستمر في إعطاء أسماء الجزر والمراسي التي نراها خلال رحلتنا كما تقال لي. ولا تضاهي المرافئ على هذه الطريق، المرافئ الممتدة بين السويس وجدة؛ لأن كلمة (مرسى) تطلق على كافة الأماكن التي يمكن لمركبنا الصغير أن يرسو فيها. وكان الريس غريباً عن هذه الناحية، لكن القبطان وهو من الحُدَيدة يعرفها خير معرفة وهو الذي زوّدني بأسماء الأماكن التي سترد لاحقاً، وكان مهذباً للغاية معي، فلا أظنه أعطاني أسماء خطأ لغاية في نفسه.

وفي ١٤ كانون الأول/ ديسمبر من العام ١٧٦٢م، أبحرنا والرياح مواتية، وفي اليوم نفسه رأينا جزيرة أبي سعد، وهي أكبر الجزر الأربع قرب جدة، ثم رأس العلم، وجبل الهداء (Dsjabbel Hadda) ورأس أسود (Ras Aswad). ونجد قبالة هذا الرأس الأخير، وعلى الشاطئ الغربي للخليج العربي، رأساً يدعى رأس عبود (Ras Abud). وإلى الجنوب دلّني القبطان على مرفأين صغيرين على شاطئ شبه الجزيرة وهما سروم (Sarum)، وملك سروم (Malek Sarum) أو صعدة (Saade). وعند المساء رسونا قرب غيدان (Ghedan)، ويقع هذا المرسى في الجنوب، على بعد حوالي (١٠) أميال من جدة، إذ تقدر المسافة بين هذين المكانين بيومين سفر براً. ولم نرَ أرصفة مرجان رغم أننا كنا على بعد ميل ونصف من الشاطئ، لكن يدّعون أن هذه الأرصفة تكثر في الغرب، وأن أخطرها هو المسمى مسماري حيث اعتاد قادة السفن الأوروبية المتجهة إلى جدة اتخاذ قبطان لاجتيازه.

في ١٥ كانون الأول/ ديسمبر، وقبيل بزوغ الشمس، انطلقنا مجدداً، ورأينا في الصباح، على شاطئ شبه الجزيرة العربية، جبلاً شاهقاً، يحمل اسم عمر كبير (Amer Kbir). وعند الظهر، وصلنا خط عرض ٢٠°، ٢٨/، وكان رأس محرم إلى الجنوب الشرقي على بعد ٤/٥ الميل، ونستنتج - من ثم - أنه يقع على خط عرض ٢٠°، ٢٥/. وعند المساء اجتزنا مرافئ مرشد (Marchad) وأشرا (Oschera) أو كشر (Kuschera)، لنرسو قرب سمّار (Sumar)، ويقع جبل حادم (Haddem) على مقربة منها. ويمتد الشاطئ من الشمال الغربي إلى الجنوب الشرقي، وفي ذاك اليوم رأينا بعض الأسماك الطائرة التي يطلق عليها العرب اسم جراد البحر، لكنها لا تكاد ترتفع عن الماء حتى لتعود وتغطس فيها.

في ١٦ كانون الأول/ ديسمبر، هبّت رياح جنوبية، وعند الظهر، كنا على خط عرض ٢٠°، ٤/، وكانت جزيرة عبلة (Abellat) إلى الجنوب، على بعد ميل وربع منا، أي: أنها تقع على خط عرض ١٩°، ٥٩/، وكان مرسى إبراهيم إلى الشمال الشرقي، على بعد ميل ونصف الميل أي: على خط عرض ٢٠°، ٨/. وبعد العشاء، مررنا أمام قارسي (Karsi)، ثم رسونا قرب رقة (Rakka) في مياه بلغ عمقها (٣) أذرع. ولاحظت يومها أن الشاطئ يمتد نحو الجنوب الشرقي.

في ١٧ كانون الأول/ ديسمبر ظهراً، أصبحنا على ارتفاع ١٩°، ٥٠/، وكان بندر جلاجي (Bender Dsjela-dsjie)، إلى الشمال الشرقي، ورأس العسكر إلى الشرق. ونجد من هنا وحتى القنفذة (Ghunfude) وجزيرة السبايا (Sabaia)، العديد من الجزر الصغيرة البعيدة عن الشاطئ. ويشكّل المرور في بعض الأماكن بين هذه الجزر، خطراً نظراً لكثرة أرصفة المرجان المحيطة بها. ويمتد شاطئ شبه الجزيرة العربية في هذا المحيط نحو الجنوب والجنوب الغربي، واشتدّ الهواء بعد العشاء، فاضطررنا للرسوّ قرب جزيرة صغيرة لم أعرف اسمها.

وأبحرنا مجدداً في ١٨ كانون الأول/ ديسمبر صباحاً، وبعد ساعات قليلة رأينا إلى الغرب منا، وعلى جزيرة سرين (Serene) جبلاً شاهقاً، وتعتبر هذه الجزيرة من أكبر الجزر من محيط رأس العسكر، وفيها مرسى جيد، وجاء كتاب الجغرافيا، الطقس (٢)، ص(٥٠)، على ذكر حصن يسمى سرين، في هذا المحيط، على بعد (٥) أيام

من حالي، ولعله على هذه الجزيرة أو قبالتها على اليابسة، وعند الظهر كنا على خط عرض ١٩°، ٣٤/، وكانت جزيرة الظهر (Addahhr) إلى الجنوب منا، وجزيرة الغراب إلى الشمال الشرقي، ورأس كفيل (Ras Kefil) إلى الغرب، فيما بندر دجى (Bender Dodsja) إلى الشرق. ويمتد الشاطئ في هذه الناحية إلى الجنوب والجنوب الشرقي، وبعد الظهر رسونا قرب جزيرة الغراب الصغيرة حيث وجدنا الكثير من حطب التدفئة.

وفي ١٩ كانون الأول/ ديسمبر، عاكستنا الرياح للغاية، فاضطررنا إلى الرسوّ ولم تكن الساعة قد تعدّت العاشرة. ثم أبحرنا مجدداً قبل الظهر بقليل، وتمكنت من تحديد ارتفاع القطب ١٩°، ٢١/ بصعوبة، لكن الرياح كانت عاصفة، وحركة مركبنا الصغير قوية، وكانت جزيرة فراء (Fara) على بعد ٣/٤ الميل منا إلى الجنوب الغربي، أي: أنها تقع على خط عرض ١٩°، ١٩/. وعند الساعة الواحدة والنصف من بعد الظهر، اضطررنا إلى إنزال المرساة قرب جزيرة صغيرة بسبب الرياح المعاكسة، وهذا دليل على أن مركبنا أفضل من مراكب اليمن التي لا يمكنها أن تغادر المرفأ إذا ما هبت رياح خفيفة معاكسة بسبب أشرعتها المصنوعة من الحصر. ورأينا خلال هذه الرحلة العديد من المراكب الصغيرة المحمّلة بالبنّ والقادمة من اليمن إلى جدة، ولم تكن هذه المراكب تنتقل في قوافل إنما منفردة، مما يدل على أن العرب لا يخافون من غيرهم من العرب مثل الأتراك.

وأبحرنا في ٢٠ كانون الأول/ ديسمبر نحو الجنوب خلال ساعتين ونصف، ثم لساعة ونصف نحو الشرق، ووصلنا مرسى سيئاً يسمى ساروم الخشم (Sarum el kachme) ويقع على خط عرض ١٩°، ١٣/، وأمر الريّس بجلب المياه التي وجدناها غير صالحة للشرب. ونرى من هذا المكان مدينة القنفذة (Ghunfude) الواقعة في الجنوب الشرقي. لكن تكثر أرصفة المرجان على شواطئ هذه الناحية، فاضطررنا إلى التوجه نحو الجنوب وإلى الدوران حول جزيرة صغيرة لدخول المرفأ بمركبنا الصغيرة، بعد أن أبحرنا في ٢١ من الشهر نفسه قبل بزوغ الشمس. رسونا بين الجزيرة المذكورة والمدينة على ارتفاع ١٩°، ٧/.

والقنفذة مدينة كبيرة، لكنها سيئة البناء، فمعظم المنازل لا تتعدّى كونها أكواخاً في لغة الأوروبيين، وتتميز المدينة بمياهها العذبة وبمُؤنها الأخرى. وتضطر السفن الآتية من اليمن، والمحملة بالبنّ، إلى دفع رسوم تبلغ قيمتها - إن لم أكن مخطئاً - بالة واحدة لكل حمولة، وتحصل بالمقابل على إيصال. وفي طريق العودة، يسمح لها بالمرور، لكن إذا ما رست، تلزم بدفع ريالين نقداً، أو هذا على الأقل ما طلبه منا الريّس، بحجة أنه سيضطر لدفع هذا المبلغ إذا ما دخل المرفأ. ويخضع حاكم القنفذة لشريف مكة وجدة، وليس لسلطان القسطنطينية أية سلطة عليه. ويقيم في هذه الجزيرة الصغيرة التي ذكرتها، لكنه ينزل إلى المدينة يومياً ليتواجد في الجمارك. ورسمتُ موقع هذه المدينة التقريبي على اللوحة (LVIII)، ولم أرَ ما يثير الاهتمام، سوى فوج حرس في جنوب المدينة، عند شاطئ البحر، وبعض المدافع على الجزيرة، قرب برج صغير يسمى حصن.

في ٢٢ كانون الأول/ ديسمبر، أبحرنا قبيل طلوع الشمس، وشاهدت على بعد ميلين إلى الجنوب من القنفذة جزيرتين صغيرتين يطلق عليهما اسم فدعة وجبيس (Fadaha) (Dsjabis). وعند الظهر كنا على خط عرض ١٨°، ٥٤/، وكان رصيف المرجان الكبير المسمى لينده (Lindah) أو أنده (Andah) على بعد ميل إلى الجنوب الشرقي، فيقع - من ثم - على خط العرض ١٨°، ٥٠/، وبعد الظهر رأينا رصيفاً مرجانياً آخر. ومررنا أمام مرسى يسمى أبي كلب (Abu Kalb)، ثم رسونا على مقربة منه، قرب رأس حالي (Ras Hali)، وأمضيت الليل في قياس ارتفاع بعض النجوم، لكن الظلمة والأفق الضبابي لم يمكّناني من قياس إلاّ ارتفاع المشتري، ولم أستطع بالدقّة اللازمة. لكن هذه الدراسة سمحت لي بتحديد موقع رأس حالي على خط العرض ١٨°، ٣٦/. وعند المغيب رأينا جبل صَبْيَا (Sabia) على الجزيرة التي تحمل الاسم نفسه، وذلك إلى الغرب، وعلى مسافة بعيدة من اليابسة، على مقربة من رأس حالي، على حدود الحجاز كما كانت في أيام أبي الفدا. وتعتبر الإمارات الصغيرة - الواقعة إلى الجنوب من حالي - جزءاً من مملكة اليمن.

وفي ٢٣ صباحاً، وفي الساعة المعتادة، أبحرنا لكن الرياح عاكستنا، وعند الظهر، كنّا على خط عرض ١٨°، ٢٠/، وكان رأس يشوف (Yachasuf) على بعد حوالي ميل إلى الجنوب والجنوب الشرقي، ومن ثم على خط عرض ١٨°، ٣١/. ويمتد الشاطئ تقريباً من الشمال إلى الجنوب، ومررنا في ذاك اليوم فوق رصيف مرجاني، في مياه بلغ عمقها ثلاثة أذرع. ونجد إلى الغرب - بحسب ما قال لنا القبطان - جزيرة كبيرة تحمل اسم ميركت (Meerket). وعند المساء رسونا على خط عرض ١٨°، ٢٠/، قرب فجّ الثعالب (Fedsj el Sjalbe)، على مسافة بعيدة من اليابسة. وتتميز أرصفة المرجان في هذا المحيط بحجمها الكبير وارتفاعها مما اضطرنا إلى استخدام مراكب الإنقاذ الصغيرة، والقيام بمحاولات عدة للنزول إلى الشاطئ، وحين تمكنّا من ذلك أخيراً،

مررنا في مياه عميقة للغاية مرات عدة بغية الوصول إلى بعض خيام العرب.

التسكُّع في الصحراء

ويخضع العرب الذين يقيمون بين حالي وعطود (Attued) - وهي حدود شريف أبي عريش - لشيوخهم المستقلين، ويتبعون ديانة أخرى غير الإسلام. (راجعوا وصف شبه الجزيرة العربية)، ويدّعي البعض أنهم يحبون لباس المسافرين كثيراً؛ لأنهم يجدونه أفضل مما يلبسونه، ويقال عنهم: إنهم لا يقتلون امرأ لا يقاومهم، شأنهم في ذلك شأن البدو كافة، وارتديت والسيد (فورسكال) أبسط ثيابنا أي: إننا لبسنا قميصاً واسعاً كالذي يلبسه العرب، وسروالاً، فيما غطى أفراد طاقم المركب - الذين لم يعتادوا هذا اللباس - أردافهم ورؤوسهم بأقبح القماش، ونزلنا إلى اليابسة، عزّلاً كي لا يظلنونا من الأعداء. ويصل شعرهم إلى أكتافهم، وهذا ما لم نسمع به من قبل، ويضعون حبلاً حول رؤوسهم بدلاً من العمامة، ويعتمر بعض منهم نوعاً من القلنسوة مصنوعة من أوراق النخيل الخضراء المتشابكة، ولا يرتدون سوى قطعة قماش يلفّونها على أردافهم، كما يحمل كل منهم رمحاً في يده. وبعد السلام، أخذ اثنان من البحارة رماح العرب، وكأنهما يريان شيئاً فريداً، وأراد ريّسنا الحصول على رمح الأكبر سنّاً، فاستنتج العربي أننا نرتاب به، فسلّم رمحه للريّس، مؤكداً لنا أننا في مأمن بينهم، ورموا جميعاً رماحهم أرضاً لتأكيد ذلك. وبما أننا رسونا بهدف شراء المؤن، رافقنا العرب إلى خيامهم القريبة، وحين دنونا منها، لاقتنا امرأتان، وقبّلتا يد الشيخ باحترام بالغ، فرد بتقبيل رأسيهما، ولم يكن وجههما مغطّى، وقد رسمتا عينيهما ورموشهما بالكحل، المصنوع من الرصاص، وزيّنتا جبينهما، وخدودهما، وذقنيهما بنقوش سوداء. وطلبت هاتان الحسناوتان منا الكحل والحنّة لزيادة محاسنهما، وتأسّفنا؛ لأننا لم نفكر بحمل هدايا كهذه من جدة للجنس العربي الجميل. ويبدو أن هؤلاء العرب متحضّرون نوعاً ما، رغم أنهم يتسكعون في الصحراء، ولا يتعاملون مع سكان المدن. فقدّموا لنا الحليب الذي يحفظونه في جلد الماعز، والزبدة التي تصنع في جلود الماعز، والخبز السيئ رغم أنه أفضل ما يخبزون، واشترينا بعض المؤن، لكن العرب اضطروا إلى الصعود على متن المركب لقبض المال وقد وافقوا على ذلك دون صعوبة تذكر.

في ٢٤ صباحاً أبحرنا والرياح شمالية شرقية، ومررنا قرب مرفأ صغير يسمى نهود (Nhud). وعند الظهر كنا على خط عرض ١٨°، ٤/، وكانت ظبان (Dhaban) إلى الشرق، والوسّوم إلى الجنوب الشرقي، لكنهما بعيدتان، ويمتد شاطئ شبه الجزيرة العربية تقريباً نحو الجنوب والجنوب الشرقي. وعند المغيب رسونا بين كرمبل (Kolumbel) واليابسة، وكرمبل جبل صغير في البحر كان فيما مضى بركاناً، على ما يدعي العرب، ومما جعل هذه الجزيرة الصغيرة مميزة هو أننا اضطررنا لإعطاء القبطان بعض المال. ولم أتمكن من تحديد ارتفاع القطب إلا بتحديد ارتفاع المشتري، ومن ثم كنا على خط عرض ١٧°، ٥٧/، قرب كرمبل، وقيل لنا: إنه لا يوجد جزر أخرى بين هذه الجزيرة وجزيرة فران (Firan)، إنما العديد من أرصفة المرجان.

وفي ٢٥ ظهراً كنا على خط عرض ١٧°، ٣٩/، وكان جبل عطود والمرسى الذي يحمل الاسم نفسه إلى الجنوب الشرقي، استناداً إلى أقوال قبطاننا، لكن على مسافة بعيدة، وعند المساء، رسونا على مسافة كبيرة من اليابسة، إلى الغرب والجنوب الغربي من جبل عطوي (Attuie) أو عطود أي: على الحدود الشمالية لإمارة أبي عريش. ومنذ غادرنا جدة لم نرَ سوى جزء صغير من هذه السلسلة الجبلية التي تقطع شبه الجزيرة العربية بالطول، وفي هذا اليوم لم نرَ منها شيئاً لكثرة ما ابتعدنا عنها.

وفي ٢٦ رأينا من بعيد مرسى شط البقر (Chabt el Bakkar)، ومرسى حمرين (Hamerejn). وعند الظهر كنا على خط عرض ١٧°، ٢٢/، ولم نرَ من حولنا جبلاً، أو مرسى، أو جزيرة. وعند المساء رسونا قرب شعب الكبير (Schab el Kabir)، وكانت جزيرة فرسان التي يكثر فيها صيد اللؤلؤ إلى الجنوب الغربي منا. وتبين لي أن ارتفاع شعب الكبير هو ١٧°، ١٢/، استناداً إلى ارتفاع زُحل الذي قسته بدقّة، ولاحظت في ذلك اليوم أن الشاطئ يمتد نحو الجنوب الشرقي والجنوب.

وفي ٢٧ صباحاً مررنا أمام جزيرة الدروجي (Dsj-esiret ed Dredsji)، ومرسى (Mersa)، الطرفة (Turfa)، ورأس جيزان (Ras Dsjesan)، ويبرز هذا الرأس الأخير كثيراً في البحر، ولا ينبغي خلطه بالجبل أو بلسان الأرض الذي تقوم عليه مدينة جيزان، وعند الظهر أبحرنا في عرض البحر، فلم نعد نرى اليابسة، مما منعني من تحديد موقع أي مكان على الارتفاع الذي كنا عليه، أي: على ارتفاع ١٦°، ٥٦/. وبعد الظهر مررنا قرب جزيرتي أبي شريجة (Abu Schureija)، ودراكة (Duraka). وعند الرابعة والنصف كنا بين جزيرتي هابور (Habor) وجيزان (Dsjesan)، لكننا

لم نرسُ؛ لأن شريف هذه البلاد مشهور بسوء استقباله الأجانب ورعايا إمام اليمن، لذا لا يمكنني أن أقول سوى أن مدينة جيزان تقع على لسان أرض وقرب جبل متقدم في البحر. وعلى بُعد حوالي ميل إلى الجنوب من جيزان، حددت ارتفاعنا على ١٦°، ٣٩/، استناداً إلى ارتفاع زُحل، وعلى بعد ربع ميل نحو الجنوب، أصبح ارتفاعنا ١٩°، ٤٠/، استناداً إلى ارتفاع المشتري، ومنعتني الظلمة من القيام بهاتين الدراستين بالدقَة اللازمة، لكن إذا ما انطلقنا من الوسط، تقع مدينة جيزان على خط عرض ١٦°، ٤٤/. وأبحرنا طوال الليل؛ لأن الرياح كانت تدور حول الشفق، ومن ثم كانت مؤاتية لنا أكثر منها خلال النهار حيث استمرت تعاكسنا.

في ٢٨ ظهراً كنا على خط عرض ١٦°، ١٢/، وكانت جزيرة الغراب الصغيرة على بعد ميل منا إلى الجنوب والجنوب الشرقي، أي: على ارتفاع ١٦°، ٨/. أما جزيرة بيكيلام (Bikillam) فإلى الشمال الغربي، وكنا بالكاد نرى القارة، وبعد الظهر مررنا أمام جزيرة بحيس (Baheis)، وأمام قرية صغيرة على اليابسة أعطت اسمها للجزيرة، وهي تحوي قبر أحد كبار أولياء المسلمين.

وفي ٢٩ صباحاً وصلنا مرفأ مخيَة، ورسونا على بعد ٤/٣ الميل من المدينة. وخلال رحلتنا من السويس إلى المخيَة، سمعنا عن كثير من الأسياد المستقلين الذين لا يهتمون بالتعامل مع الأجانب، ولهذا يصعَبون عليهم مرورهم في بلادهم التي ظنناها رائعة لفرط ما سمعنا عن الأمان في المناطق التابعة لإمام اليمن. وعلمنا خلال الرحلة أن الشيخ مكرمي من نجران يخيِّم مع جيشه في منطقة أبي عريش، ومن ثم عزز الإمام حامية المخيَة، وأمر حاكم المدينة ببناء برج جديد أو حصن كما يسميه العرب، خوفاً من أن يزحف الشيخ مكرمي على مدينة المخيَة. ووددنا أن نتوجه مباشرة عبر البحر إلى المخا أو على الأقل إلى الحديدة، لكن تاجرين من المخا رافقانا من جدة قرَرا متابعة الرحلة عبر البر. وكنا قد تعبنا من السفر بحراً بسبب الرياح المعاكسة، فنزلنا إلى اليابسة وتوجهنا إلى منزل الحاكم؛ لنعرف منه إن كنا نستطيع السفر بأمان من المخيَة إلى المخا عبر البر.

ويطلق عرب اليمن لقب صاحب الدولة أو أمير على حكَام المدن. أما حاكم لحية فيدعى الأمير فرحان، وهو إفريقي، أسود البشرة. أتو به إلى اليمن حين كان فتى لبيعه، فاشتراه باشا يدعى الماس، وكان صاحب الدولة في بيت الفقيه لسنوات عدة، ثم أصبح أحد أبرز وزراء الإمام في صنعاء، وبعد أن علم الباشا فرحان، أمَن له وظائف صغيرة، لكن قدراته جعلت نجمه يلمع في البلاط، فرُقَي إلى رتبة بايلي (Bailli) أو حاكم إقليم كبير. وهو سيد مهذب، مستقيم السيرة، وصديق للأجانب، قلنا له: إننا أوروبيون، وإننا نستعدُ للذهاب إلى المخا عبر الحُدَيدة ومن ثم إلى الهند الشرقية على متن مراكب إنكليزية، وإن كخيا جدة حمَلنا رسالة توصية موجهة إليه وإن السيد يحيى رمضان أحد أبرز التجَار في جدة أعطانا واحدة أخرى لمحسن المكاويش (Mahsen el Makawisch) أبرز تاجر في مخيَة؛ لاستخدامهما إذا ما توقف المركب لأيام في المدينة، وكنَا نرتدي ثياباً طويلة، وقد أرخيت والسيد (فورسكال) لحيتنا، وكان الأمير قد عاشر الكثير من الإفرنج في مخا، لكنه لم يرحب يوماً بهذا المظهر، كما لم يسمع يوماً بأوروبيين يقصدون اليمن عبر الخليج العربي، وعرف النصارى ورآهم يرتدون ثياباً طويلة كما هي العادة في الشرق. وسألنا: إن كنا نصارى أم إفرنج، فأجبنا أننا ندين بالنصرانية وأننا من أوروبا؛ لأننا نعلم أن المسلمين ينظرون إلى المسيحيين نظرة أفضل من تلك التي ينظرونها إلى من يتبع الديانات الأخرى، ولم نكن ندري إن كانوا يعتبرون الأوروبيين وثنيين. سلَمنا الأمير الرسالة واستقدم كاتب التاجر محسن المكاويش لاستلام الرسالة؛ لأنَ هذا الأخير مريض، ولقراءة الفقرة التي تعنينا للحاكم.

ولم يعرف الحاكم ـ حتى هذا اليوم ـ من الأوروبيين سوى التجار الذين تدفعهم تجارتهم نحو اليمن. وبعد قراءة الرسائل، تبين له أن أحدنا طبيب، والآخر يبحث عن النبات، والثالث يهتم بالنجوم.. إلخ، وأننا لا نحمل معنا أية بضائع تدفعنا إلى استعجال وصولنا إلى المخا، فطلب منا أن نبقى في لحية لبعض الوقت، ووعدنا بنقلنا إلى المخا على إبله. ورجانا التاجر ـ الذي كان بأمسِّ الحاجة إلى طبيب ـ أن نأتي لزيارته، وقدَم لنا أحد منازله للإقامة فيه، ولم نكن نتوقع عروضات كهذه من العرب. لكن ـ لنخفي هدف رحلتنا الأساسي وأعني: رؤية أكبر عدد ممكن من المدن والسفر براً في اليمن ـ تحجَجنا بخوفنا من أن تندلع الحرب بين الشيخ مكرمي وشريف أبي عريش فتمنعنا ـ من ثم ـ من السفر بأمان في البلاد. عندها أكد لنا الأمير أن لا خوف علينا في لحية، وأنه بإمكاننا السفر بكل أمان على كافة أراضي الإمام، سيده. ثم عرض لنا صعوبات السفر بحراً مع الرياح المعاكسة التي تسيطر خلال هذا الفصل في محيط مكرم، وأضاف أن السفر براً أكثر راحة، وباختصار؛ فإن أفضل نصيحة يسديها لنا هي أن نغادر المركب. وسعدنا للقائنا مسلمين

أكثر تحضّراً كلما ابتعدنا عن مصر، لا سيّما وأن سكان هذا البلد - الذي يسعى لزيارته وإجراء دراسات فيه - عاملونا بأدب وتهذيب. وبما أن الفرصة تسنّت لنا لزيارة هذه المنطقة من شبه الجزيرة العربية - دون أن نثير الشك، بأننا نودُّ الانتقال إلى اليابسة - لم نتردّد في ترك المركب.

ودخلنا المدينة لرؤية المنزل الذي خصّصه التاجر لإقامتنا. ولم يطلب الريّس منا أن ندفع كلفة الرحلة كاملة سلفاً، كما يفعل الذين يملكون قوارب بين القاهرة والسويس، فخشي ألا ندفع له الكلفة الكاملة حتى الحُدَيدة، ورجا الأمير - كما قيل لنا لاحقاً - ألا يدعنا نسافر أو أن يجبرنا على دفع أجره كاملاً، فوعده هذا الأمير بدفع المبلغ إن نحن تخلّفنا عن ذلك، لكن الريّس لم يرضَ بالجواب، فتوجه إلى التاجر محسن الذي عرض عليه أن يضمننا، وفي الواقع؛ لم تكلّف هذين السيدين هذا العناء، لكن بدا لي عرض هذين المسلمين كريماً للغاية، فبالكاد تلاقي بعثة عربية هذه المعاملة في أوروبا.

وما إن قررنا نقل متاعنا إلى اليابسة، حتى أمر الأمير طاقم مركبه بجلبها، ولم يرضَ بأن يكلفنا أيَ شيء سوى الإكراميات المعتادة للبحارة، وكي لا نتعرض لأي إشكال مع موظفي الجمارك أو الحمّالين عمل كاتب التاجر على إرضائهم. وعند المساء أرسل لنا الأمير نعجة للترحيب بقدومنا مع رسالة مجاملة للغاية، راجعوا اللوحة (XIV) في وصف شبه الجزيرة العربية، دعانا فيها ضيوفه، وأكد لنا أننا نلقى الترحيب في مرفأ اليمن هذا كما يمكننا البقاء فيه بكل أمان.

وكان مركب الأمير - الذي استخدم لنقل متاعنا - مبنياً بطريقة متينة، لكن ووفقاً لعادات البلاد صنعت الأشرعة من الحصر التي لا يدفعها الهواء والتي يصعب التحكم بها، لذا عدنا متأخرين، وبما أن المياه تتسرب كلياً تقريباً أمام المدينة عند المدَ، اضطررنا إلى انتظار أول جزر لنرسو عند الجسر. ولم نتمكن من نقل متاعنا إلى اليابسة في تلك الليلة، فسألنا إن كانت في مأمن قرب الشاطئ، وحين علم الأمير بقلقنا أرسل جندياً لحراسة المركب طوال الليل. وأكدوا لنا أننا يمكن أن نسلّمه كل ما نملك، لكننا لم نكن لنثق بجندي عربي، فبقي أحد أعضاء البعثة وخادمنا على متن المركب، ونُقلتْ أسرّة الآخرين إلى اليابسة دون أن يطالب أحد بتفتيشها. وبقيت عُدّة الطبخ في المركب، فأرسل لنا التاجر عشاءً لذيذاً، أعاد لنا نشاطنا، إذ لم نأكل طبقاً ساخناً منذ غادرنا جدة. ولم يكن ينقصنا سوى النبيذ، وبقي لدينا القليل من الكحول السيئة التي حملناها معنا من المدينة، واستعلمنا أولاً عن إمكانية الحصول على مشروبات روحية، لكنها غير متوفرة في لحية، ولم يكن بإمكاننا استقدامها من صنعاء حيث تكثر عند اليهود، إذ ينبغي نقلها في أوعية نحاسية مما يجعلها مضرّة للصحة. وأخيراً أحضروا لنا شراباً قوياً، ظننته بوظة (Busa)، لكنه سبَّب لنا غثياناً قوياً، فقررنا الاستغناء عن المشروبات الروحية لبضعة أشهر.

أطباء وموسيقى وحنّاء

وفي اليوم التالي نقلت صناديقنا إلى الجمارك، حيث فتحت، وخشينا أن يفتشوها بصرامة ودقّة، لكن الموظفين قاموا بعملهم بتهذيب فائق. ولاحظنا أن الأمير يودُّ رؤية معدّاتنا، ومعرفة كيفية استخدامها فعرضنا له ما ظنناه يسعده والأعيان الذين اجتمعوا في الجمارك. ووطلب السيد (فورسكال) - الذي كان يعرض على الحضور أشياء عدة تحت المجهر - من الخدم إعطاءه قملة حيّة، وبدا أن هؤلاء أحسوا بالإهانة إذ ظنّ الأوروبي أنهم مصابون بهامّة كهذه، لكن حين وعدهم بدفع بعض المال، قدّم له أحدهم ما طلبه، ولم يُسْعد الأميرَ شيءٌ بقدر ما أسعده رؤية هذه القملة مكبّرة، وتأملها كافة الأعيان، وأخيراً نادى على الخادم الذي أقسم أنه لم يرَ قملة عربية كبيرة كهذه، ولا بد أن هذه الموضوعة تحت الزجاجة قملة أوروبية. لكنه روى لأصدقائه أنه باع في ذاك اليوم للأوروبيين قملة واحدة بأربعة قروش، وكان الجميع يعلم أننا لسنا من أولئك التجار الأوروبيين الذين يأتون من الهند إلى المخا، فظنَّ الشعب أننا تجار من نوع آخر، وأننا نجيد استعمال القمل أحسن من العرب، لذا حضر في اليوم التالي شخص وعرض علينا قبضة من القمل، ثمَن الواحدة قرشاً. وفيما بعد، طلب السيد (فورسكال) من الصبية جمع البزاق وحشرات أخرى متنوعة مقابل بضعة قروش، فجاءنا آخرون، يعرضون الحشرات للبيع، ونستنتج مما تقدم أن سكان اليمن أقدر على التجارة من باقي العرب، ومن بين كافة الأدوات التي عرضتها على عرب لحية، أثار منظاري الفلكي - الذي يظهر الأشياء مقلوبة - الإعجاب. ورأوا من بعيد سيدة تسير، وتفاجؤو حين رأوها تسير وقدماها إلى الأعلى دون أن تنقلب ملابسها.. إلخ، وعند كل جديد، كانوا يصرخون الله أكبر، وسعد الجميع بوجود أجانب فريدين في مدينتهم، وسرّنا أن نلاقي هذا القدر من المودّة بين سكان هذه البلاد.

أما المنزل - الذي خصّصوه لإقامتنا، على الطراز الشرقي، حول ساحة مربعة - فلم تكن فيه غرف مؤثثة

بشكل جميل، إنما تحيط به محال يمكن إقفالها، وأمامها ممرّ مفتوح، ويعتبر هذا المكان سيئاً إذا ما قُورن بفنادق أوروبا الجيدة، لكنه عملي ومريح في تلك البلاد. خلال الأيام الأولى، عجّت الساحة بالعرب الذين دفعهم فضولهم إلى المجيء لرؤية الأوروبيين، لكن وجودهم أزعجنا في بعض الأحيان؛ لأنهم يستغربون كل ما يرونه حتى ما لا يدعو للاستغراب. ودفعنا هذا إلى توظيف بوّاب، أمرناه بعدم إدخال أحد إلا أصحاب بعض المهن، وهكذا ارتحنا قليلاً، لكن جاءنا الكثيرون بحجة رؤية الطبيب. وحين يستعلم هذا الأخير عن أوجاعهم، يصفونها بشكل يثير ضحكنا. فقد طلب أحدهم من السيد (كرامر) أن يجس نبضه وأن يطلعه على ما ينقص، ولم يستطع شخص آخر النوم فجاء يسأل الطبيب عن السبب..إلخ. ولم يذع صيت السيد (كرامر) في هذه المدينة إلا حين وصف لباش كاتب مقيئاً، فقد أعطى هذا الدواء مفعوله من الأعلى والأسفل حتى فقد المريض عزمه. لكن بما أن العرب يفضلون المسهلات القوية، طلب العديد منهم السيد (كرامر) دواء كالذي استعمله الباش كاتب. واستدعى الأمير بحر (Bahhr) طبيبنا، والأمير هو المشرف على المركب، والذي يمنع دخول أو خروج أية بضاعة لم تدفع الرسوم.

وحين لم يذهب على الفور، قيل له: إن حصان الأمير بحر ينتظره أمام بابنا وعليه سرجه، ويتم وضع السرج على الجياد العربية في الإسطبلات كي تُمتطى في أي وقت كان. وظنّ السيد (كرامر)أن الأمير أرسل الجواد ليسرع إليه، فأراد امتطاءه، لكن أشاروا إليه أن الحصان هو المريض الذي ينبغي شفاؤه. ولا يخجل الطبيب العربي من ممارسة مهنته على الحيوانات بعكس السيد (كرامر)، لكن لحسن حظنا اكتشفنا طبيباً آخر في بعثتنا، وهو خادمنا، الذي خدم لسنوات في فوج الخيالة السويدي، وتعلم العناية بالجياد، فعمل على علاج الجواد ونجح في ذلك، فاعتبره العرب طبيباً، واستدعي لعلاج الناس.

وفي أحد الأيام حضر عربيان لرؤيتنا نأكل على الطريقة الأوروبية، وأحدهما شاب من أعيان صنعاء، تظهر تصرفاته أنه تلقى تربية حسنة، أما الآخر فمن قحطان، حيث قلما يرون أجانب، وهو رجل ذو مكانة بين شعبه لكنه بسيط، وبدا لنا أن رفيقه اصطحبه معه ليتسلّى ويهزأ به. وكان القحطاني قد سمع أموراً غريبة عجيبة عن الأوروبيين، وحين دعوناه ليأكل معنا، أجاب ببساطة أعوذ بالله من الأكل مع الكفّار الذين لا يؤمنون بالله، وسجلت اسم موطنه، وطرحت عليه بعض الأسئلة حول مدنه وقُراه، فسألني: «بِمَ يهمّك موطني؟ أتنوي التوجه إليه والاستيلاء عليه؟»وبما أننا كنا لا نزال نعيش على النمط الأوروبي قدر المستطاع، أثارت الطاولة والمقاعد والصحون والملاعق والسكاكين والشوك استغرابه، وطرح بعض الأسئلة وأعطى ملاحظات جدّية حول عاداتنا، ولما ضحكنا من بساطته، خرج خَجِلاً، لكن صديقه نجح في العودة معه مرات عدة. ويقدّم العرب اللحم مقطعاً، فرأى على مائدتنا فراريج مشوية كاملة، وكنا قد أكثرنا من الطعام برأيه، فظنّ أن علينا التوقف عن الأكل، إنما حين رأى السيد (دي هافن)، يتحضر لتقطيع فروج آخر، شدّه من ذراعه وسأله عن الكمية التي ينوي التهامها، وأثار سؤاله ضحكنا، فخرج الرجل بسرعة ولم يتمكن صديقه من اللحاق به، وتمنّى علينا هذا الأخير ألا نستاء من قلّة التهذيب التي أظهرها رفيقه لشدة بساطته وانسحب بدوره، لابد أن هذا العربي سيروي في موطنه الأخبار عن غرائب عادات الأوروبيين، وسيستمع إليه الجميع بحماسة كما يستمع الأوروبيون لأولئك الذين يروون مغامراتهم المزعومة في بلاد بعيدة.

واستمتعنا بإقامتنا في المخيّة، حتى طاب لي وللسيد (بورنفند) أن نعزف على كمانينا عند المساء كثنائي، مما جعل جيراننا والمارة يظنون أننا موسيقيون. وطلب منا تاجر عجوز، سمع بأخبار موسيقانا، أن نزوره ونحضر معنا القيان، لكننا رفضنا لعلمنا أن الموسيقيين لا يتمتعون بالمكانة والاحترام اللازمين بين العرب. ودفع الفضول هذا العجوز لرؤية الأوروبيين، والذي لم يكن قادراً على السير، إلى الطلب من خدمه بأن يضعوه على حماره، وأن يسندوه كي يتمكن من زيارتنا، وكان الرجل مهذباً للغاية وأكّد لنا أنه لا يكره المسيحيين، وأن ديانته لا تسمح له بذلك؛ لأن الله خلق الناس أجمعين، ويتقبّل الديانات كلها، وأنه يفضّل المسيحيين على أولئك الذين يتبعون ديانات غريبة، وذكر لنا حديثاً من الصحيح يقول فيه محمد: إنه يمكن أن تأمن جانب المسيحي أكثر من اليهودي. وبعد تناول مواضيع متعددة، تحوّل الحديث إلى الموسيقى، وأعرب العجوز عن رغبته برؤية آلاتنا، وبسماعنا نعزف عليها، فقمنا بعزف بعض المقطوعات الهادئة التي تعجب الشرقيين وإن كانوا لا يتذوقون موسيقانا. وسُرَّ العجوز كثيراً، وأراد إعطاء كل واحد منا نصف درهم لدى مغادرته، ولا يردّ العرب عامة أية هدية مهما كانت صغيرة، لذا فاجأ رفضُنا للمال العجوزَ الذي كان يعتقد أن ما من أحد يتكبّد مشقة تعلّم العزف إلّا لكسب المال، وأننا نحتاج إلى بعض المساعدة؛ لأننا

نصرف الكثير من دون أن نكسب من تجارة ما.

وكان هذا التاجر من القلائل الذين رأيت لحاهم مصبوغة باللون الأحمر، ولم يذكر لي أيَّ سبب لذلك سوى أن اللحية الحمراء أجمل من اللحية البيضاء، في حين يرى الآخرون أنه يحاول إخفاء تقدّمه بالسّن. واستنتجت من ذلك أن العاقلين بين العرب لا يوافقون على عادة صبغ اللحية باللون الأحمر، ولاحظت في هذه المناسبة، وفي مناسبات أخرى، أن المسلمين لا يكترثون أبداً لسنّهم. وحين نستعلم عن أعمارهم يجيبون أنهم ولدوا حين كان فلان أو فلان في الحكم أو أنهم كانوا فتياناً حين وقع هذا الحدث أو ذاك، لكن تاجرنا هذا أوضح الأمور أكثر، فهو يعلم أنه في السبعين من عمره ولا يظن أنه تجاوز الثمانين، في حين أن معارفه يعتقدون أنه قارب التسعين. وتوطّدت الصداقة بيننا حتى أنه دعانا مراراً لزيارته وقدّم لنا أفخر القهوة والتبغ والمربّى، ولم يتزوج يوماً وفقاً للأصول، لكنه يتبجح بأنه غرّر بعدد من الجواري (٨٨ إن لم أكن مخطئاً)، وأنه باعهن فيما بعد، أو تزوجهن، أو أعتقهن. وقال لنا: إنه يملك، منذ بضع سنين، جاريتين شابتين وجميلتين وأنه يتمنى أن يفعل بهما ما فعل بسالفاتهما وبعدها يموت عن طيب خاطر، ووعد طبيبنا بهدية قيّمة إن مكّنه ـ بفضل علمه ـ من تحقيق رغبته. وكنا قد تعرفنا على تاجر ثري في جدة، زرناه غالباً، يعاني المشكلة نفسها، وكان في العقد الخامس، ويملك منزلاً في مكة يقصده لبضعة أشهر، لكن من دون طيب خاطر، إذ يملك فيه جاريتين جميلتين تسعيان دوماً إلى تأجيج نار حبه لكن خيبته تجعله حزيناً، فقدم لطبيبنا مئة ريال إن استطاع مساعدته ليشفي غليله مرّة واحدة. ولفرط ما تناول من أدوية وصفها له الأطباء الإنكليز لم يتمكن السيد (كرامر) من مساعدته[٥]، لكن أعود إلى وصف مدينة لحية: بنيت هذه المدينة منذ حوالي ٣٠٠ عام، على يد وليّ مسلم ، يدعى الشيخ صالح (Salei)، ويعتبر اليوم شفيع هذه المدينة؛ لأن عرب تهامة من أصل السنّة ويجلّون كثيراً هؤلاء الأولياء المزعومين رغم أن دينهم يحرّم تقديسهم. بنى هذا الشيخ لنفسه كوخاً على شاطئ البحر، خارج لحية، في المكان الذي نجد فيه اليوم ضريحه، وعاش فيه متنسّكاً، وبعد موته، تمّ بناء قبّة فوق قبره، ومع الأيام، تمّ تكبيرها، وتجميلها، واعتبارها وَقْفاً، وبما أن المسلمين المؤمنين يتوقعون أن يباركهم الله في هذه الدنيا وفي الآخرة، إذا ما أقاموا وماتوا في جوار هذا المزار، بنوا لهم بيوتاً في محيطه، وفي ذلك الوقت، كان حاكم الإقليم يقيم في مرابع (Marabea)، وهي مدينة صغيرة، على بعد ميل إلى الشمال من لحيّة، لكن حالة مرفئها ازدادت سوءاً، فهجرت المدينة، وتوسعت لحيّة، وأضحت فيما بعد مكان إقامة صاحب الدولة. وأشير هنا إلى أن ذرّية أولياء السنّة في التهامة يتمتعون بمكان ذرية محمد في العالم الإسلامي كله إنما بقدر أقلّ، ويطلق عليهم لقب شيخ، كما يطلق على سلالة محمد لقب شريف، وسيّد، وأمير، ومولى. ويعتقد الناس أن التقوى وحب الفضيلة من شيم هؤلاء أكثر من عامة الشعب. ويتمتع زعماء العائلات هذه بهيبة واحترام بين الناس؛ لأنهم ولدوا رجال دين، لذا لا يستغرب أن يشيدوا بقداستهم، ويحاولوا أن يجعلوا من أنفسهم قدّيسين، ويعتبر ابن الشيخ صالح المدفون في مَوْر (Mor)، وابنه الآخر المدفون في بهاس (Bahas) شفيعَيْ هذين المكانين.

وتقع مدينة لحيّة في مكان مجدب، وقاحل، وفي بعض الأحيان على جزيرة؛ لأن الأرض منخفضة نحو الشمال حتى أن الرياح الجنوبية حين تعصف لوقت طويل، وتعلو المياه، يغطي المدّ هذا الجزء من المدينة، وقلما يحدث هذا خلال عام واحد. وهي على خط عرض ١٥°، ٤٢/، وعلى بعد فرسخين و٣٩ دقيقة، و١٤ ثانية على خط الطول إلى الشرق من باريس. وهو المرفأ الأكثر إلى الجنوب في المناطق الخاضعة للإمام، لكن حالته سيئة؛ إذ إن المراكب الصغيرة التي تقصده تضطر للرسوّ على مسافة بعيدة من المدينة، حيث الجزر، فلا تستطيع القوارب الصغيرة الاقتراب منه. وتبقى التجارة الأولى في هذه المدينة هي البنّ الذي ينتزعون بذوره ويبيعونه، ولا يضاهي هذا البنّ جودة بنّ بيت الفقيه الذي يتم نقله عبر مخا وحُدَيدة، وهو أرخص ثمناً، ولا تعتبر كلفة نقله إلى جدة عالية نظراً إلى أن المسافة التي تفصل المنطقتين ليست بكبيرة. ولهذا السبب نجد تجّاراً من القاهرة يقيمون في لحيّة ويشترون البنّ لأصحاب عملهم أو أصدقائهم في جدة ومصر وتركيا، كما يقصد الكثير من أبناء القاهرة لحيّة سنوياً لشراء البنّ لحسابهم الخاص، ويقيم حوالي (٤٠) بنيانياً في المدينة، لكن غالبيتهم من الحرَفيين الفقراء أو من الخدم لدى من يتبعون الديانة نفسها.

ورغم أن مخيّة غير محاطة بالأسوار، فهي ليست بالمدينة المفتوحة كلياً، إذ نجد فيها (١٢) برجاً من جهة اليابسة، يبعد الواحد منها عن الآخر (١٢٠) خطوة مزدوجة، وتشبه هذه الأبراج أبراج المراقبة القديمة في ألمانيا، فأبوابها مرتفعة لا يمكن ولوجها من دون الاستعانة بسُلّم. ويقيم الجنود ـ الذين يشكّلون حامية

المدن التركية - قرب الأبواب أو في المدينة نفسها، ونجد حراساً في كل برج من أبراج لحيّة تقريباً.

وكان معظم جنود المدينة يجلسون في الفيء أسفل الأبراج، يدخّنون النرجيلة ويشربون الكيشر (وهو شراب يحضّر من سنفة البنّ)، لكن رؤيتي في هذا المكان المنعزل أثارت انتباههم. وجدير بالذكر أن تسجيل الخطوط والزوايا في طرف كهذا يشكل خطراً عليّ في تركيا وفي أوروبا، لكني لم أكن أخشى شيئاً بين العرب، حتى أن الضابط المسؤول دعاني للجلوس بينهم، ومشاركتهم بما قدموه لي من اهتمام، وسألني عن كيفية بناء الحصون في أوروبا، فضلاً عن طريقة خوض الحروب..إلخ، واستمعوا إليّ باستغراب وأنا أقصّ عليهم أخبار أوروبا، وعرضت عليهم اختراع الكتابة من دون حبر (بقلم)، وأخذت أسجل أمامهم الخطوط والزوايا من دون أن يرتابوا بالأمر، حتى أنهم نادوا رفاقهم في الأبراج القريبة ليروا الغرائب التي رأوها. وهكذا، رسمت خارطة مدينة لحية ومحيطها على لوحة، فيما حملت لوحة أخرى منظراً عاماً للمدينة.

بُنيت غالبية هذه الأبراج بطريقة تمكّنهم من الدفاع عنها بالسلاح الأبيض. أما البرج الذي أمر الأمير فرحان ببنائه فجهّز لوضع مدافع فيه، ونجد قرب البرج الخامس مبنى فيه بعض الأسلحة، ونشاهد أمام البرجين الرابع والخامس حفرة في الصخر. وتعتبر هذه التحصينات غير مجدية، حتى أن عرب حاشد، منذ سنوات، اجتازوها وأحرقوا المدينة، لذا لا يتّكل أهالي مخيّة عليها كثيراً، إذ علمنا في شهر أيار/ مايو في مخا أن عدداً كبيراً منهم لجأ إلى جزيرة يرموك (ormuk) الصغيرة، ونقلوا إليها أغلى ما عندهم حين علموا أن بضع مئات من رجال حاشد وبكيل دخلوا تهامة وتقدموا حتى مور (Mor)، وغادر العديدون بيت الفقيه، وتوجهوا إلى مرفأ الحُدَيدة، ليتمكّنوا من الانسحاب بسرعة نحو بعض الجزر إذا ما تقدم العدو أكثر، لكنه تراجع حين لاقاه الأمير فرحان مع جنده.

بني العديد من منازل مخيّة من الحجارة، لكن معظمها كتلك المرسومة في الصورة (I) للوحة الأولى في وصف شبه الجزيرة العربية، أي: كمنازل تهامة عامة، ولا يكلّف بناء منزل كهذا الكثير من المال؛ فهيكله من الخشب الرقيق الذي يقطع من الأشجار أو الدغل، وتُطلى الجدران بالصلصال الممزوج بالروث، ثم تُطلى من الداخل بالكلس، وتصنع السطوح من أعشاب تكثر في هذه البلاد، وتفتقر هذه المنازل للنوافذ، وتسدّ الأبواب بالحصر المصنوعة من القش، ويؤثّث داخل هذه المنازل بالأسرّة كتلك المرسومة في الصورة (ز) من اللوحة الأولى في وصف شبه الجزيرة العربية، ولا تغطى هذه الأسرّة سوى بحبال من القشّ، وهي مريحة جداً للجلوس والنوم، لا سيما أن أرض تهامة رملية، لجدبها، مما يجعل النوم عليها مزعجاً للغاية. ولا تقسم هذه المنازل إلى غرف عدة، وحين تكون عائلة العربي كبيرة ويملك ماشية، يقوم ببناء أكواخ عدة ويحيطها بسور عالٍ، لذا تحتل المنازل مساحة واسعة، ولا يمكن أن نعتبر عدد سكان تهامة بعدد سكان أي مدينة في أوروبا وتركيا تمتد على المساحة نفسها.

نجد خارج المدينة العديد من أفران الكلس، حيث تكلّس أحجار المرجان الكبيرة المستخرجة من البحر عند الجزر، وتكسر هذه الحجارة، وتكلّس في الهواء الطلق دون بناء أفران، وفي وسط هذه الحجارة المكسورة شاهدنا عدداً من الأصداف المستطيلة المخيّة. ونجد في الخليج العربي الكثير من الأصداف والأسماك الجميلة. وقد أعطيت سابقاً فكرة عن مراكب الصيادين في لحية في وصف شبه الجزيرة العربية.

وتعتبر مياه مخيّة غير صالحة للشرب، وتشرب العامة من مياه الوادي ومن مياه بئر نعمان الذي يقع على بعد ٤/٣ الميل إلى الشرق من المدينة، أما مياه بئر كندي الواقع على بعد ميلين و٣/٢ الميل إلى الجنوب الشرقي فأعذب، وتبقى أفضل مياه في مخيّة هي مياه فتيت التي تقع على مسافة ميلين ونصف الميل إلى الشمال الشرقي من المدينة. ولا ينقل أهالي مخيّة الماء إلى المدينة في عربات بل على ظهور الحمير والجمال، ولا يستخدمون لذلك جلود الماعز، كما في السويس، أو الأكياس الجلدية، كما في تركيا والقاهرة، إنما جراراً حجرية بيضاوية الشكل، تتدلى عن جانبي الجمل، كما تظهر في اللوحة (١٦) في وصف شبه الجزيرة العربية. وإلى الشرق من مخيّة وعلى بعد ميل و٤/٣ منها، نجد جبلاً صغيراً يحمل اسم كوخشا (Koscha) وتكثر فيه الأملاح المعدنية التي تستخرج منه بسهولة.

وجمعنا في مخيّة كمية كبيرة من الغرائب الطبيعية، وبما أن نقلها براً مكلف للغاية، أرسلناها إلى المخا بحراً مع أمتعتنا التي لم نكن بحاجة إليها خلال رحلتنا عبر اليابسة. وأضاف الأمير فرحان إليها رسالة موجهة إلى صاحب الدولة في المخا، يرجوه فيها أن يسمح بإبقاء أمتعتنا في الجمارك إلى حين وصولنا. وبعد أن جمعنا كافة المعلومات التي تهمّنا حول هذه المنطقة من شبه الجزيرة العربية، أعربنا عن رغبتنا بزيارة مدن أخرى من هذه المملكة. ووجدنا الحجّة المثلى في خبر وصلنا عن مركب إنكليزي وصل إلى

المخا من الهند في أواسط شهر شباط/ فبراير، وأعلمنا صديقَنا الأمير فرحان بنيّتنا التوجه إلى بيت الفقيه، والاستراحة فيها ثم إكمال طريقنا إلى المخا. فسألنا عمّا يثير استياءنا في مخيّة وأكّد لنا أنّ ما من حاكمٍ في بلاد الإمام سيهتم لأمرنا بقدره هو، وكان محقاً فيما قاله. وبعد ذلك أصبح الحكّام الذين لم يأبهوا لأمرنا من أعزّ أصدقائنا. وكان الأمير فرحان يعلم أن ما من مركب يعود إلى الهند قبل حزيران/ يونيو، وأراد أن نبقى عنده حتى ذاك الحين، لكن حين أعربنا عن حاجاتنا للتحدّث مع مواطنينا (يصبح الأوروبيون كلهم مواطنين في هذه البلاد البعيدة) وافق على ما أردناه، فقمنا باستئجار الجمال والحمير في الحال لنقلنا ومتاعنا إلى بيت الفقيه.

ويوم أردنا توديع الأمير فرحان لم نتمكن من التحدّث إليه لمرض ألمّ به في ذاك اليوم، فطلبنا إعلامه بسبب زيارتنا، وبأننا سنسافر إلى بيت الفقيه في اليوم التالي. وطلب منا البقاء ليوم أو يومين في مخيّة، لكننا لم نشأ ذلك؛ لأننا كنا جاهزين للمغادرة، فأرسل بطلبنا في وقت متأخر من الليلة نفسها. وكان قد طلب مني حين وصلنا إلى مخيّة أن أعيره جهاز رصد النجوم الإنكليزي الرباعي القاعدة خلال فترة إقامتنا في المدينة. ولم أرغب بطلبه منه؛ لأن أيّ مسلم كان ليظن أني قدمته له هدية، لكن الأمير فرحان وضعه أمامه بعد أن لفّه بقطعة قماش حريرية وجعل عليه كمية كبيرة من الدراهم الألمانية وهي أكبر عملة تستخدم عادة في اليمن، وبعد أن سألنا: إن كنّا لا نزال نصرّ على السفر في اليوم التالي، وقال مازحاً للعرب الحاضرين: إن الإقامة في مخيّة لا تعجبنا ـ دون شك ـ لأننا نغادر المدينة بسرعة..إلخ، أراد إعادة الجهاز لي، لكني رجوته أن يحتفظ به، فأكدّ لي بعد اعتذارات جمّة أنّ هذه الهدية تسعده للغاية. ثم منح طبيبنا قطعة القماش وفيها (٢٠) درهماً فاعتبر الأخير أن بإمكانه قبولها؛ لأنه أعطى الأمير أدوية عدة. وقدّم لنا مبلغاً من المال لدفع بدل استئجار الحمير والجمال التي ستنقلنا إلى بيت الفقيه، فرفضناه معلّلين السبب أننا لم نأت شبه الجزيرة العربية لنعيش على حساب أهلها. وبما أننا كنا ننوي التجوال في كافة البلاد الخاضعة للإمام، فخشينا ألا يساعدنا حكّام الأقاليم الأخرى، الذين قد يفتقرون لكرم الأمير فرحان، إن شكّوا بأننا ننتظر منهم أن يقدموا لنا الهدايا. وفاجأ رفضنا العرب كثيراً، إذ لم يكتف بعض المسافرين الأتراك الذين وصلوا إلى مخيّة بطلب المال لرحلتهم بل طالبوا بمعاش لهم. ولم يكن خادمنا الأوروبي، الذي شفى أحد خيول الحاكم، حاضراً فأرسل له عشرة دراهم كمكافأة، ولم يرَ هذا الأخير أيَّ داعٍ لردّ المال.

وبما أن الأمير قدّم لَطبيبنا ولخادمنا الهدايا دون موافقتنا، وبما أننا لم نشأ أن ندين لعربي بشيء، قررنا أن نقدم له بالمقابل ساعة أسعدته كثيراً، وإن أصرّ لبعض الوقت على رفضها قائلاً: إنه لا يستطيع أن يقبل هدية كهذه منا؛ لأننا مسافرون. وسبّبت لنا لياقتنا مع الأمير فرحان الطيب الكثيرَ من المتاعب لاحقاً، فقد ذاع خبر كرمنا تجاهه، فظنّ حكّام المدن الأخرى أن من حقهم توقّع هدايا منا قبل أن يقدموا لنا أية خدمة. ولم يكن الأمير فرحان يملك ساعة ولا يعرف كيفية استخدامها، لكن تاجراً من القاهرة، من بين الأجانب الذين اعتادوا زيارة الأمير يومياً، كان يملك فيما مضى ساعة، فوعد بتعبئتها كل يوم.

ومن بين العرب الذين اعتادوا زيارتنا، مثقّفان فقيران، أعطياني توضيحات عدة حول الجغرافيا وحول مواضيع أخرى، وقد استخدمتها في وصفي لشبه الجزيرة العربية، لذا لا داعي لذكرها هنا.

الهوامش:

(١) أمنا حوّاء هو الاسم الذي يطلقه العرب على حوّاء. يدّعون أن ضريحها يحمل آثاراً تدل أن طول حوّاء بلغ (٤٠) ذراعاً. يقال: إن هذا الضريح كان محجاً، ولابد ان معبداً عظيماً قام في هذا المكان، إنما لم يبق منه سوى مصلّى صغيراً أو قبة، تقع بحسب ما يؤكدون فوق سرّة حواء مباشرة، ويعتقد المسلمون أن ضريح آدم موجود في جزيرة سيلان. فيما يؤكد اليهود ان عظامه مدفونة في الخليل مع الاباء الاولين. ويظن رهبان القدس ان راسه مدفون على جبل الالام في كنيستهم الكبيرة.

(٢) التاريخ العالمي المعاصر. الجزء الاول. ص(٤١).

(٣) وصف شبه الجزيرة العربية.

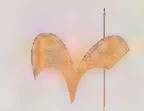
(٤) سمع (بوكوك) في مصر العليا بهذه الطريقة لصيد البط، لكن بدت له الرواية مختلفة. (وصف الشرق، الجزء الأول، الكتاب الرابع، الفصل التاسع). لم يصدق النقاد الفرنسيون الإنكليزيّ الذي روى ان الصينيين يصطادون بهذه الطريقة الطيور البحرية . (الموسوعة الصحافية Journal Encyclop)، شباط/ فبراير١٧٧٣م، ص٥٢٣، ولا أدّعي أنهم سيصدقونني أكثر من غيري. لكن حين حاولت التاكد من طريقة صيد البط التي تبدو غير معقولة، يمكنني أن أؤكد أني كنت شاهد عيان مرتين.

(٥) تضع نساء مخيّة ـ عندما يخرجن إلى الشارع ـ خمارا كبيراً يغطّين به وجوههن. فبالكاد نرى إحدى عينيهن، لكنهن لسن متشددات كفاية، فهن قد تتسين أحياناً إسدال الستارة لا سيّما حين تظنٍ الواحدة منهن أنها جميلة وأنها تستطيع كشف وجهها وكأن شيئاً لم يكن. رسم السيد (بورنفايند) إحدى نساء لحية، وقد نقشت على وجهها بعض الزينة باللون الاسود (وصف شبه الجزيرة العربية)، ورسمت حاجبيها بالسواد، ووضعت حلقات عدة فى معصميها، وقرطين فى أذنيها، وعقداً من اللؤلؤ المزيف حول جيدها. لكن هذه الصورة تحمل مغالطة واحدة وهي أن كمّي القميص ينبغي أن يكونا بنفس العرض من أعلاهما وحتى آخرهما.



حي بن يقظان
خطاب النص المركّب بين التخييل والحجاج

محمد العمري*



«حي بن يقظان» نقطة تقاطع خطابات متعددة: الخطاب الديني، الخطاب الفلسفي، الخطاب العلمي، الخطاب الشعري، الخطاب السردي.

إنه -بعبارة أخرى - أحد النصوص المركبة المتعددة الدلالات؛ النصوص التي يجد فيها كل من الأديب والفيلسوف وعالم الدين- بل والعالم الطبيعي أيضاً- ما يشغله ويشد اهتمامه: إما من حيث ما تحويه من آراء وأفكار ومعارف ومواقف، أو من حيث الطريقة التي قدمت بها هذه الأفكار والمواقف والمعارف. والذي يهمنا - نحن - هو الجانب الثاني، أي: الطريقة والشكل، أي: ما يتعلق ببلاغة الخطاب، وعليه؛ فإن كل حديث عن المحتويات الفكرية والاعتقادية، في هذا البحث إنما هو مرصود لبيان اشتغال الشكل وليس مقصوداً في ذاته.

ذلك أننا نعتقد أن الهمَّ الأكبر بالنسبة لابن طفيل ليس هو الأفكار أو المعتقدات، فقد أحالَ على الحكمة المشرقية التي غزلَ ابنُ سينا وغيره من الفلاسفة والمتصوفة بعض خيوطها، ولكن الهمَّ الأكبرَ عنده كان الطريقةَ التي تُوصَلُ بها هذه الفلسفة أو المعرفة إلى الناس؛ طريقة تجمع بين الإقناع الحجاجي والتخييل الشعري. كان مطلوبه أن يجد وسيلة تتجاوز صمت «الواصل» العارف، مثل: الغزالي، الذي فضَّل الصمتَ متمثلاً قولَ ابن المعتز:

فكان ما كان مما لستُ أذكرُهُ
فظُنَّ خيراً ولا تَسأل عن الخبر

كما أنها أيضاً- أي: الوسيلة المنشودة- تَتَجاوز الوقوعَ فيما وقع فيه «من لم تُحَذِّقه العلوم» من المتصوفة الذين قال بعضهم «بغير تحصيل» وقد هزَّته نشوة الوصل: «سبحاني ما أعظم شأني»، وقال غيره: «أنا الخالق!»، وقال غيره: «ليس في الثوب إلا الله!»[1]، وغير ذلك مما يؤدي إلى سوء الفهم والعاقبة معاً.

وقد تناول هذه القصة كثير من الدارسين باعتبارها قصة فلسفية، مركِّزين على محتواها[2]، كما تناولها بعضهم في إطار الأدب المقارن، باحثين عن أواصر القربى بينها وبين أعمال سبقتها وأخرى جاءت بعدها. كما أن هذه القصة مغرية للدراسة السردية باعتبار بنائها على أحداث وشخصيات[3]. بل هناك من وَجَد فيها ما يسمح باعتباره «قصيدة صوفية»، كما سبق الإشارة في حاشية سابقة.

ونظراً إلى أن الدراسة المقارنة تطرح قضية الأصالة، فمن المفيد التذكير ابتداءً أن القسم المعنيَّ بالمقارنة من قصة حي بن يقظان هو القسم الأول المتعلق بالتخَلُّق خارج المجتمع الإنساني، أي: طرح السؤال التالي: لو أن إنساناً وُلد (أوتوَلَّد) خارج المجتمع البشري ونشأ في الطبيعة على الفطرة، ماذا سيكون شأنه ومصيره؟ وهو سؤال متفرعٌ عن سؤال «الوجود الأول»: كيف وُجد الإنسان أول مرة، وكيف تعامل مع الطبيعة؟ وقد أجابت عنه الأساطير والديانات، ثم خاض فيه العلم بفرضيات قديمة وحديثة، فهو -إذاً - من الموضوعات المشتركة. ولذلك فإن مجال التميُّز ليس في جوهر السؤال بل في صياغته وتوجيهه، وفي طبيعة الجواب عنه، والوجهة التي ينصرف إليها. ففي الصياغة العامة للسؤال والجواب عنه كان تميُّز ابن طفيل. هذا التميُّز الذي جعل عمله عملاً إنسانياً خالداً، وجعل الدارسين يعتبرونه من أعظم قصص القرون الوسطى[4].

التناول البلاغي

أما دراسة هذا العمل باعتباره عملاً حجاجياً تخييلياً فتطمح إلى أن تكون إضافة جديدة تكشف جوانب من هذا النص «الملتبس». وهي تنتمي إلى البحث البلاغي بالمعنى العام للبلاغة؛ المعنى الذي تحدَّث عنه الفلاسفة المسلمون، وبَلْوَره (حازم) في مفهوم «البلاغة الكلية» في كتابه (منهاج البلغاء)، متناولاً العلاقة بين التخييل الشعري والتصديق الخطابي بما لا مزيد عليه من الدقّة والوضوح. كما اجتهد بلاغيّون محدثون في بَلْوَرته بشتى الصيغ والمسميات في العصر الحديث، جامعين بين البُعْدين النصّي والتداولي، التخييلي والحجاجي[5].

وجوهر هذه البلاغة أن التخييلي (الشعري) والحجاجي (الخطابي) يلتقيان في منطقة الاحتمال؛ فالشعر تخييل يحتمل التصديق، والحجاج تصديق يحتمل التخييل (أو صدق يحتمل الكذب، لكنه صدق ادّعائي قائم على حجج احتمالية). في هذا الإطار اجتهد بعض البلاغيين الجُدد (بلاغة الحجاج) في البحث عن الأبعاد الإقناعية للصور المعتبرة تخييلية، (بل توجد في مركز التخييل، مثل: الاستعارة والمماثلة والسخرية)، كما فعل (بيرلمان وأول بيرشت تيتكا) في كتاب مشترك بعنوان (مصنف في الحجاج؛ البلاغة الجديدة)[6]. وفي امتداد هذا البحث سعى بلاغيّون آخرون للتقريب بين «الصورة» و«الحجة»، كما فعل (أوليفي غوبول) في مقال له بعنوان (Figure et argument)، حيث بدأ بهذا السؤال: «هل يمكن أن

* باحث وأستاذ جامعي مغربي.

تكون الصورة حجة، أو على الأقل عنصراً حجاجياً؟»[٧]. وانتهى إلى الجواب الإيجابي التالي: «نعم؛ الصورة تسهل الحجاج، نعم؛ إنها تشارك هي نفسها في الحجاج، وتكاد الوظيفتان تكونان متلازمتين على الدوام، وهذا التلازم هو في العمق جوهر البلاغة». «وبذلك فقد تكون الحجة هي نفسها صورة يسري عليها ما يسري على الصور؛ من انعدام الدقة، ومن التذاوت (تفاعل الذوات)، والسجال[٨]...».

وكما ينتهي البحث في التداول والحجاج إلى اقتحام مجال التخييل فإن البحث في التخييل - باعتباره وظيفة الأدب - كثيراً ما أدّى بأصحاب النظرة الشمولية، المعتمدة على المنجز تاريخياً - لا على الشعارات الطليعية- إلى اقتحام مجال الواقع حيث تتقاطع الخطابات. ويعتبر تصريح (تيري إنجلتون)- في كتابه: (مقدمة في نظرية الأدب) - كبير الدلالة، فقد جاء في نهاية المقدمة: «يبدو أن التمييز بين الواقع (fact) والمتخيل (fiction) لن يذهب بنا بعيداً». وخلص في الخاتمة إلى أن الأجدرَ من البحث في هوية الأدب البحثُ عن اشتغاله داخل دائرة الخطاب المؤثر. هذا الخطاب الذي كان موضوعاً لعلم قديم اسمه البلاغة. فالبلاغة تتقاسم -في نظره- مع الشكلانية والبنيوية والسيميوطيقا الاهتمامَ بالمكونات اللغوية، كما تلتقي مع نظرية التلقّي في الاهتمام بالأثر، أو «الاستهلاك» حسب عبارته، ويمكن أن تستفيد كثيراً من التفكيكية، ومن نظرية التحليل النفسي[٩]...إلخ. والانتقال من البحث في هوية الأدب إلى البحث في اشتغال الخطاب عامة هي النتيجة نفسها التي توصل إليها (تودوروف) في مقال له بعنوان: (مفهوم الأدب) قدّم به كتابه (أجناس الخطاب)[١٠]. هذا؛ ويُذكّر وصولُ إيجلتون إلى البلاغة القديمة من خلال البحث عن هوية الأدب بوصول (بيرلمان) إليها من طريق البحث عن منطق للحجاج في مجال القيم[١١].

وعموماً فقد أدّت عملية إعادة النظر في مفهوم الأدب ضمن البحث في النظرية العامة وأسئلة التلقّي، وكذا البحث في البُعْد الحجاجي الإقناعي في الخطاب عامة؛ إلى جعل الاهتمام يتوجه إلى النصوص الملتبسة، خاصة النصوص الحكائية الشعبية، مثل: ألف ليلة وليلة. وبذلك تكون البلاغة هي العلم الكفيل بكشف انسجام النصوص الملتبسة بين الشعر والمنطق والعلم أيضاً. ونحن إذ نجعل البلاغة منطقةً للالتقاء بين التخييلي والحجاجي نجد في قصة حي بن يقظان أحسن مثال لتفاعل هذين المكوّنين، بل نعتقد أن أي مدخل آخر قد يفيد المجال المعرفي الذي ينتدبه (الدين، الفلسفة، الأدب المقارن، العلم.. إلخ)، ولكنه لن يخدم السؤال الجوهري في حي بن يقظان، ولن يكشف بنيته البيداغوجية الحجاجية.

الوعي البلاغي في حي بن يقظان

بقدر ما كان ابن طفيل واعياً بدقّة القضية التي يعالجها كما سبق كان واعياً -أيضاً- بالمفارقة التي ينبني عليها «شكل» عمله، إنه عمل حواري حجاجي؛ معياره ظهور الحجة، وشعري تخييلي؛ قوامه الإشارة الخفية.

حرص ابن طفيل على تسجيل الطابع الحواري لقصته ابتداءً وانتهاءً؛ بدأها بقوله: «سألت أيها الأخ الكريم.. أن أبثّ إليك ما أمكنني بثُّه من أسرار الحكمة المشرقية»[١٢]. ثم أَنْهَاها بقوله: «والسلام عليك أيها الأخُ المفترضُ إسعافُه، ورحمةُ الله وبركاتُه»[١٣].

في قوله: «المفترض إسعافه» تصريحُ بأن الأمر لا يتعلق بسائل بعينه، بل يتعلق بأيّ محاوَر يتطلب حالُه إسعافاً ومساعدةً على فهم الإشكال الذي سيُعالجه. وفي داخل الكتاب ما يُؤيّد كونَ هذا المتلقى افتراضياً. مثل قوله: «فإن كنت ممن يقتنع بهذا النوع من التلويح والإشارة إلى ما في العالم الإلهي، ولا تَحْملُ ألفاظنا، من المعاني، على ما جرتْ العادةُ بها في تَحميلها إياه، فنحن نزيدُك شيئاً مما شاهده حي بن يقظان في مقامِ أُولي الصدق»[١٤]. بل يفترض ابنُ طفيل مَا هو أسوأ، فقد يكون مُتلقّي كتابه أعمى، يضيق بالنور مثل خُفاش، فيقول: «وكأني بمن يقفُ على هذا الموضعِ من الخفافيش الذين تُظْلمُ الشمسُ في أعيُنهم يتحركَ في سلسلة جنونه، ويقول: لقد أفرطتَ في تدقيقك حتى إنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء»[١٥].

فبين أمل أن يصادف الكتاب لبيباً؛ يقرأ ما وراء الألفاظ ويبتهج بالحقيقة، وبين الخوف من أن يسقط في يدي غبيٍّ أعمى يتمسك بظاهر الألفاظ -وهي غير مهيأة أصلاً للتعبير عن تلك العوالم الدقيقة، إلا على وجه الوحي والإشارة- يبني ابن طفيل خطابه. إنها المنطقة الموجودة بين صمت الغزالي وتصريح البسطامي والحلاج، كما سلف.

الأمر يتعلق -إذاً- بسؤال تاريخي[١٦]؛ تبلور في إطار حوار ديني علمي وفلسفي حول طبيعة المعرفة ومصدرها؛ بين النسبي الإنساني والمطلق الإلهي. سؤال صادر عن حال الأخ المَرْجُو إسعافُه والغَبيّ المطلوبُ تَوقّي شرِّه، سؤالَ بين مقامين: مقام «خالي

الذهن» -أو «الشاكّ المتردد» -، ومقام «المنكر الجاحد» حسب تصنيف البلاغيين لأحوال المتلقّين.

لن تتم معالجة هذا السؤال كما نصّ في المقدمة «على سبيل الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس، وتقديم المقدمات، وإنتاج النتائج» (ص ١٠٨) بشكل منطقي صرف، بل على سبيل التلويح والتلميح؛ فاللغة مقيدة باستعمالات جمهورية، و«التحكم بالألفاظ على أمر ليس من شأنه أن يُتلفَّظ به خطر» (ص٢٠٧).

إن ما أقدم عليه ابن طفيل أشبه بإفشاء السر وهتك الحجاب، كما صرّح في آخر الكتاب (ص٢٣٥).

لم يغب عن ابن طفيل أن هذا البناء الملتبس معرَّض لأن يُتهم بأنه مجرد تصور خيالي، لذلك بادر إلى طرد وجهة نظر أبي بكر ابن الصائغ الذي نسب معرفة «القوم» وما يترتب عنها من لذة إلى القوة الخيالية، فقال: «وقد عاب أبو بكر هذا الالتذاذ على القوم، وذكر أنه للقوة الخيالية... وينبغي أن يقال له ها هنا: «لا تستحل طعمَ شيء لم تذقه، ولا تتخطَّ رقابَ الصّديقين» (ص١١٠). ثم سعى إلى تقليص مجال الخيال بجعله تابعاً للحواس ومرهوناً بها، يعيد ما تمدّه به، بل جاء في كلامه ما يجعله حاسة من الحواس (كما في الصفحة ١٧٨).

ولا يغيب عن متتبِّع الخلافُ بين الظاهريين المشبِّهين من سمّاهم الجاحظ في رسائله (الحشويين) وبين المؤوّلين، هو إصرار المؤوّلين على دفع «التشبيه»، أي: تشبيه الله بالإنسان من خلال ما يُصبغ عليه من صفات الإنسان؛ إذ يصرون على أن ذلك مجاز، أي: ضرب من الخيال الغرض منه التقريب. وهذه القضية لم تكن خافية على ابن طفيل، ولذلك وجّه الحديث المتضمن «خلقَ آدم على صورة الله» نحو الروح، فقال: «من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح أنه يحاكي الروح، ويتصور بصورته، وهو الإنسان خاصة. وهو يفسر بذلك قوله ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته» (ص ١٢٥). وقد أفصح بعض الفلاسفة المحدثين عن المخاوف غير المعلنة للمؤوّلين القدماء، حين تحدثوا عن مقلوب المسألة ومستتبعها غير المرغوب.

استجابة لهذا المقام الملتبس بين التخييل والحجاج حَضَرَ معجمان متعارضان في الظاهر:

١- معجم تخييلي يختلط فيه الشعري بالصوفي؛ تترددُ فيه ألفاظ من قبيل: «البث»، و«الأسرار» و«الغرابة» و«المشاهدة» و«البهجة والسرور واللذة والحبور» و«الطرب والنشاط والمرح والانبساط» و«البوح.. دون تفصيل» و«الإرادة والرياضة» و«البروق» و«النور». وهو المعجمُ المهيمن على المقدمة حيث حدد طبيعة التناول (ص ١٠٦-١٠٨).

٢- ومعجم حجاجي أقرب إلى المناظرة والجدل، تهيمن فيه ألفاظ من قبيل: الحجة، والبرهان، والقياس، واللزوم، والترجيح، والاعتراض، والتبيين، والاعتقاد، والاستحالة، والشك، والتفكر، والنظر، والاعتبار، والحكم.. إلخ (انظر -مثلاً- الصفحات: ١٧١- ١٧٢- ١٧٥).

وبذلك نكون بصدد شعر حجاجي وحجاج شعري تلحمهما الاستعارة والتمثيل والقياس. فلقد كان ابنُ طفيل مقتنعاً أن السبيلَ الأقومَ للتغلب على هذه المفارقة هو الاستعارة الجامعة بين العوالم، والمقايسةُ التي تَجرُّ الغائب نحو الشاهد وتؤنّس المجهول بالمعلوم. ففي الحالة الأولى تهيمن بنية: يبدو أن الأمر قد وقع على هذا الشكل، أو ما المانع من أن يكون الأمر قد وقع على هذا الشكل؟ وفي الحالة الثانية تهيمن بنية: إذا لم يكن من الممكن أن يقع على هذا الوجه (أو الوجوه) فقد وقع على هذا، (مادام ليس هناك خيار آخر).

وقد حاولنا إبراز هذه البنية وما يتصل بها عبر مبحثيْن: المجال الاستعاري، والقياس الخطابي، مركزين على البنية الاستعارية؛ لأنها تكون الرؤية العامة، في حين تقوم الأقيسة الخطابية بدور تقنيٍّ في الغالب، أي: إثبات قضايا جزئية، وتشتغل في الفضاء الاستعاري وتلتبس به.

أ- المجال الاستعاري:

تسمح قصة حي بن يقظان باستثمار المفهوم الواسع للاستعارة باعتبارها صورة الصور البلاغية، من جهة، وبكونها إحدى أكثر الصور إسعافاً في إبراز البُعد الحجاجي للصور رغم اعتبارها أكثرَ شعرية من غيرها، لا يُضاهيها في القوة الحجاجية غير السخرية والمماثلة (analogie)[١٧].

ونحن نستبعد من اهتمامنا هنا التفتيت البلاغي الذي مارسهُ المتأخرون من البلاغيين بوضعهم حدوداً صارمة بين البلاغة والتشبيه والمجاز المرسل والكناية؛ فالاستعارة - في سياقنا هذا - تستوعب هذه الصور وتتعدّاها لتدخل في وظيفة كل الصور البلاغية، وهذا المفهوم قديم حديث نجده عند اللغويين الأوائل الذين نظروا إلى «أخذ» اللفظ من معنى إلى آخر على وجه العموم، سواء كان الأخذ لمشابهة أو لملابسة ومجاورة، وكما هو موجود في الدراسات الحديثة، سواء في سياق الحديث الطليعي عن الشعر أو في سياق التحليل الأنتروبولوجي للاستعارة، أو في السياق السميائي العام[١٨].

وقد وظفت الاستعارة في حي بن يقظان توظيفاً معرفياً: بيداغوجياً لتقريب المعاني (بيان الأحوال)، وحجاجياً (بيان الإمكان). فما لا تدرك أسبابه يُلحق بالمدرك، وما لا يوجد له شبيه معلوم يقاس على الذات، كما قال (فيكو): «عندما يجهل الناس الأسباب الطبيعية للأشياء، وعندما لا يستطيعون- ولو على وجه التقريب- أخذها بعين الاعتبار، ولو عن طريق مقارنة الأشياء المتشابهة التي يعرفون أسبابها، فإنهم يسبغون على هذه الأشياء طبيعتهم الخاصة»[١٩].

يمكن ترتيب المجال الاستعاري في حي بن يقظان في ثلاثة مستويات:

١- الاستعارة الإطار/البنية الرمزية العامة.

٢- الاستعارات الكبرى /استعارات الرؤية.

٣-استعارات جزئية / استعارات توضيحية.

١- الاستعارة الإطار:

فالاستعارة الإطار هي القصة بأكملها، من أولها إلى آخرها، وذلك بالاعتبار الذي جعل أحدَ النقاد المحدثين يعتبر الرواية استعارةً موسعة. وهذا المستوى الاستعاري يتكشف من خلال التحليل العام: في جميع المستويات، كلما كان الحديث عن الرؤية العامة والوظائف الرمزية للنص، ومع ذلك نشير إلى ملامحه الكبرى من خلال التشبيهين التاليين اللذين يغطيان القصة:

أولهما: تشبيه تاريخ البشرية في تطوُّر وَعْيهَا بالكون والوجود والذات؛ بحياة حي بن يقظان، قياساً للغائب الذي غَبَرَ على الشاهد المُعايَن. والثاني: تشبيه واقع التفكير الديني الإسلامي، كما مارسته الفرق والطوائف وتعامل معه العامة، بحال المتدينين في الجزيرة التي عاش فيها أسال وسلامان. وقد جاء هذان التشبيهان للجواب عن سؤالين:

أولهما: هل يمكن الوصول عن طريق العقل والفطرة عبر التطور الطبيعي إلى ما أتى به الأنبياء والرسل عليهم السلام؟

والثاني: ما موقع الطوائف الدينية (الإسلامية) من المعرفة الحق؟

وقد خصص للجواب عن السؤال الأول القسم الأكبر من القصة (أي: حوالي مائة صفحة)، وخصص للثاني حوالي ست عشرة صفحة الأخيرة: القسم الأول يحكي تاريخ البشرية عامة، والثاني يحكي واقع التاريخ الديني للمسلمين. ولا تناسُبَ هنا بين الكمّ وأهمية السؤالين؛ إذ السؤال الأول تمهيد للثاني وخادم له. (هذا فضلاً عن المقدمة النظرية التي مهد بها للقصة: تناول فيها الموضوع المعالج والفراغ الذي يعانيه).

في الجواب عن السؤال الأول حاول ابن طفيل أن يبرهن على الفرضية التالية:

لو أن إنساناً نشأ على الفطرة خارج أي مجتمع إنساني - سواء تولد طبيعياً من طين أو شجر، أو فُصل عن المجتمع بعد ولادته - لأمكنه أن يصل بصفاء قريحته، عن طريق التجربة والمعاناة، إلى معرفة نفسه ومعرفة الكون والوجود على حقيقته. ولو تحقق له ذلك لاكتشف تطابقَ المعقول والمنقول، أي: الدين والعقل.

وفي الجواب عن السؤال الثاني طرح الفرضية الثانية:

لو أتيح لهذا الإنسان، بعد ذلك، أن يدخل مجتمعاً إنسانياً متديناً على الطريقة التي جاء بها الرسل عليهم السلام (مثل: المجتمع الإسلامي؛ بل هو المقصود بالذات) ووجد فيه الناس منقسمين بين ظاهريين سطحيين وباطنيين مؤوِّلين، بين اجتماعيين وانعزاليين لانتهى به الأمر بعد العناء إلى التسليم لأهل الظاهر بظاهريتهم والعودة إلى عزلته مع من يتبعه من أهل التأويل. والنتيجة المتوخاة من ذلك التسليم بوجود فَرْق في المنهج بين الطريق النبوي التربوي (الخطابي) المراعي لأحوال الجمهور وطريق التأمل والولاية الخاص بالنخبة التي سَمَتْ فوق السطحيات والشهوات[٢٠]: «كل يعمل على شاكلته».

في إنجاز هذا الحوار تحضر أربعة أطراف، أو عوامل:

١- حي بن يقظان (ولي الله): يمثل درجة الولاية، والوصول إلى الحقيقة خارج المجتمع الإنساني، بعيداً عن إكراهاته وعوائقه. وهو الشخصية الرئيسية الناظمة للقصة من أولها إلى آخرها، ويمثل الاتجاه الصوفي المستنير كما يتصوره ابن طفيل.

٢- أسَال (المتأمل): المجتهد المؤول الميّال للعزلة داخل المجتمع الديني الإسلامي. (والمفترض أن يكون في الحديث عن «العزلة» إشارةٌ إلى تيار الاعتزال في الفكر الإسلامي).

٣- سلامان (المريد): يمثل «الطائفة المريدة القاصرة» (ص ٢٣٤) الميّالة إلى تقليد السلف والانضواء في الجماعة. ويفهم من كلامه أنها تضم علماء الدين من فقهاء وقضاة وأئمة ومن إليهم.

٤- الجمهور العام: من يؤثرون الحياة الدنيا ويستسلمون للشهوات، «وأكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق» (ص٢٣٢).

وقد انتهت المواجهة بين هذه الأطراف، في نهاية القصة، بتكوين تكتلين اثنين: أسال وحيّ من جهة، وسلامان والمريدون القاصرون من جهة ثانية، التكتل الأول ينجذبُ نحو الله، والتكتل الثاني ينجذب نحو الجمهور. وقد انسحب أسال مع حي بن يقظان إلى الجزيرة التي التقيا فيها أول مرة. وهي الجزيرة المهجورة التي تَخَلّقَ -أو نشأ- فيها حي بن يقظان، وقصدها أسال فراراً من مجتمعه.

أما سلامان وجماعته من المريدين القاصرين فقد بقوا مع الجمهور العام مزودين بنصيحة حي بن يقظان «بالتزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وعدم الخوض فيما لا يعنيهم، ومجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا» (ص ٢٣٤).

وتمثل هذه الطوائف الأربع درجات الترقّي من الجسد إلى الروح؛ فالجمهور العام ينحدر حتى يختلط بالحيوان غير الناطق، والمريدون الراغبون يحتاجون إلى وسائط محسوسة ظاهرة لكي يستوعبوا مقاصد الدين، والمُؤوِّلون يدركون مغازي الدين ويحتاجون إلى تربية ورياضة لكي يحققوا درجة السمو التي وصلها أولياء الله.

وبإلحاق «العقلاني» المؤوِّل بـ«الولي» (المتصوف) ابتعد ابن طفيل عن التصور الذي سيُهيمن لاحقاً على المجال الصوفي (الممارس في الزوايا)، حيث أصبحت العلاقة مُباشرة بين الولي الواصل و«المريد القاصر»، بل تحول المريد نفسُه إلى مستوى الجمهور الجاهل.

٢- الاستعارات الكبرى:

يقول بيرلمان في ختام حديثه عن الدور الحجاجي للاستعارة: «كيفما كان الحال فإن القناعة السائدة اليوم هي أن الفكر الفلسفي، بل وكل فكر خلاق أيضاً، لا يستغنيان عن الاستعارة، سواء كانت حية أو ميتة، مستيقظة أو نائمة»[٢١]. وأورد ما ذهب إليه فلاسفة آخرون من «أن الرؤى المختلفة للعالم إنما تتميز باستعاراتها الأساسية»، وأن الذي يميز الفكر الميتافيزيقي هو الاستعارات.

وقد بنى ابن طفيل تصوره للكون وعلاقة الإنسان به على استعارتين كبيرتين: الله نور، والكون كتاب. فهما تفسران الوجود كله؛ من الخلق إلى المعرفة. الاستعارة الأولى تفسر حضور الله في الكون حُضوراً يُدَلّـلُهُ «يدل عليه» ويُعطيه معنى قابلاً للإدراك. والاستعارة الثانية تفسر إمكانية إدراك الإنسان للكون عن طريق العقل دون وسيط. وتلتحق بهما في الأهمية والشمول «استعارة الجسم الحي للفلك»، وهي تبدو كالمحتوى لهما، تهتم بسلوك الإنسان في الكون.

(٢ - ١) الله نور:

بنى ابن طفيل هذه الصورة انطلاقاً من معطيات فلسفية (نظرية الفيض) ودينية (ما ورد في الآية القرآنية: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾)، دون إشارة إلى وجود اتصال أو انفصال بين التصورين، بل دون ما إعلان مباشر عن مرجعية التصور. المهم بالنسبة إليه هو جَرُّ هذا التصور نحو الإمكان العقلي من خلال استعمال لغة العلم ومصطلحاته. وفحوَى خطابه: إن الذي يُفهم من المأثور الفلسفي والديني أشبهُ بعملية الخلق الممكنة طبيعياً، أي: بحسب التطور الطبيعي للخلق (فيما يمكن إدخاله في باب الخيال العلمي). وبدَل الحديث المباشر الذي قد يُفهم منه إقصاء الدين والفلسفة المثالية من الميدان صَارا مُشبهين بالعلم الطبيعي. وقرائن ذلك ومؤشراته ألفاظٌ مجتلبة من المجالين (الديني والفلسفي)، مثل: (العَلَقَة) (﴿خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾. الحج: ٤٦)، و(النفخ) (﴿فنفخنا فيها من رُّوحنا﴾. الأنبياء: ٩١)، و(الطين) (﴿خلقنا الإنسان من سُلالة من طين﴾. المؤمنون: ١٢)، و(الفيض) (وهي كلمة جوهرية في الفلسفة المثالية). (ص ١٢٣- ١٢٤).

هكذا جاء الوصف العلمي محشواً بالألفاظ الدينية والفلسفية فيما يشبه تفسير المأثور. وذلك لغرض رفع مستوى قبولها عقلياً عن طريق عدوى الجوار. وبذلك أتى المشبّه في حشو المشبّه به وأثناءه لا يكاد ينفصل عنه، في صيغة ما دعاه البلاغيون المتأخرون التشبيه الضمني. وبعبارة أبسط فقد استعار ابن طفيل للدين والفلسفة صياغةً علمية، واستعار للعلم ألفاظاً دينية وفلسفية فداخل بين العالمين. إنه يتحدث داخل القوانين العلمية بألفاظ دينية وفلسفية، وهذا الصنيع ينطوي على هذا الافتراض:

يبدو أن ما جاء في المأثور شبيه بما وصفه الطبيعيون!

وبذلك يكون «الخوف من البوح» ناتجاً عن أن ينتقل التأويل من المشابهة إلى المطابقة؛ بجعل المأثور (المنقول) وقد أخذ صفة المتعالي لغرض خطابي إقناعي ظلاً للطبيعي (المعقول). ولذلك اعتبرت هذه المعرفة من باب «المضنون به على غير أهله». هكذا يبقى المتلقي متردداً بين عالمين، أي: أقرب إلى مجال المتخيل.

(٢ - ٢) الكون كتاب:

إذا كانت الاستعارة الأولى (الله نور) تتناول علاقة الله بالكون: كيف دَلَّلَهُ. فإن الاستعارة الثانية تتناول علاقة حي بن يقظان بهذا الكون: كشف الدلالة. تقوم المماثلة بين «الكون» و«الكتاب» على اعتبار الكتاب موضوعاً للقراءة والكون موضوعاً للاعتبار. والفرق البياني بين «القراءة» و«الاعتبار» كون القارئ عالماً بالرموز مسبقاً عن طريق المواضعة والتعليم، في حين يقوم المُعْتَبِر باكتشاف الرموز من خلال النسق الذي يتضمن الوظائف والأغراض المُفصحة عن إرادة «الكاتب» الأول، فالمُعتَبِرُ أشبه من بعضَ الوجوه بالعالم الأركيولوجي المختص في قراءة الكتابات التاريخية الغابرة؛ التي لم يبق منها غيرُ خطوط قليلة ونصوص مبتورة. الكون كتاب صفحاته الحيوان والنبات والكواكب والأحوال المتغيرة، وفي مقدمتها الحدث الذي كان منطلق الأسئلة الكبرى: موت الظبية.

في إطار هذا التقريب بين «الاعتبار» و«القراءة» استعمل ابن طفيل قرينتي «التصفح» و«النظر» في مواقع حيوية (في الصفحات ١٣٩- ١٤٨- ١٥٨- ١٧٦- ١٧٧- ١٧٨..إلخ).

«وبقي على ذلك برهة من الزمن يتصفحُ أنواع الحيوان والنبات» (ص١٣٩).

«ثم إنه - بعد ذلك - أخذ مأخذاً آخر من النظر، فتصفح جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد» (ص١٤٨). «وجعل مبدأ النظر، في ذلك، تصفح الأجسام كلها» (ص١٥٨).

«فلما وجد أن جميع الموجودات فعْلَه تصفحها من بعد ذا تصفحاً عن طريق الاعتبار في قدرة فاعلها، والتعجب من غريب صنعته، ولطيف حكمته..» (ص١٧٦).

«وذهل عما كان عليه من تصفح الموجودات والبحث عنها، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الأشياء إلا ويرى فيه أثر الصنعة، من حينه، فينتقل بفكره إلى الصانع ويترك المصنوع» (ص١٧٧). «تصفح حواسه كلها..» (ص ١٧٨).

ويلاحظُ القارئُ أن بين التصفح، المُتصل بالقراءة، والاعتبار، المتصل بالتأمل، تظهر كلمة ملتبسة بين المجالين، رابطة بينهما، وهي كلمة النظر التي تحتمل المعنيين: معنى النظر البصري في الصفحة لتسجيل رموزها وتحويلها إلى الدماغ قصد التأويل، والنظر بمعنى التأمل (النظر في قضية من القضايا)، وهي كلمة تجر نحو «المناظرة» الحجاجية).

وتكمن الوظيفة الحجاجية في كون الإنسان الذي يستطيع توليد معانٍ من خطوط على الورق يستطيع أن يستنبط معانيَ من خطوط الكون أمامه بما فيه من موجودات وحركة.

ومعلوم أن الاعتبار هو إحدى الصور الخمس لاستنباط الدلالة عند البيانيين؛ دعاه الجاحظ «نِصْبَة»، ثم قايضها بالاعتبار، فقال: «وأما النِّصْبَةُ فهي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض، وفي كل صامت وناطق، وجامد ونام.. فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعَجْماءُ معربةُ من جهة البرهان، ولذلك قال الأول: «سَلِ الأرضَ فقُلْ: من شقَّ أنهارَك، وغرس أشجارَك، وجنى ثمارك؟ فإن لم تجبْك حواراً، أجابتك اعتباراً»[٢٢].

وقد حسم ابن وهب - بعدَ الجاحظ - أمر الاصطلاح بجعل «الاعتبار» جزءاً من نظام معرفي ذي أربعة أركان (الاعتبار، الاعتقاد، العبارة، الخط). وهذه الأركان هي خطوات تحصيل المعرفة وحفظها وإشاعتها.

نلاحظ مما تقدم أن ابن طفيل، وهو يستعير ويقايس يستعمل المعجم البياني الذي تتداخل فيه نظرية المعرفة بنظرية الإقناع، هذا المفهوم الحاضر في عنوان كتاب الجاحظ: (البيان والتبيين)[٢٣].

(٢-٣) الفلك جسم حي[٢٤]

من خلال تتبُّع مُستَقص لمكونات الكون وحركته وصل حي بن يقظان إلى أن الكون أشبه بجسم حي بأعضاء متعددة الوظائف. وبدأ في المقابلة بين مكونات الكون (الفلك) ومكونات الحيوان: «فالكواكب المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان، وما فيه من ضروب الأفلاك المتصل بعضها ببعض هي بمنزلة أعضاء الحيوان، وما في داخله من الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات» (ص١٧٠).

كانت لهذه المقايسة التي تبدو أكثر شعرية وأقرب إلى التصور الرومانسي، (بل هي أحد أصوله ومراجعه) وظيفة آنية حجاجية؛ هي «الوصول» إلى طرح سؤال الوجود والعدم، وأبعاد معرفية سلوكية (بالمعنى الصوفي) تحدد طبيعة تعاطي الإنسان مع الكون.

ففي المستوى الأول يتولد هذا السؤال: إذا كان العالم بجملته شبيهاً بحيوان يناله الوجود والعدم، فماذا عن وجود العالم وفنائه، عن قِدَمه وحدوثه؟

فمن هذا السؤال الضمني دخل ابن طفيل لمناقشة الآراء المتضاربة في الموضوع، عارضاً إياها على صفاء قريحة حي بن يقظان وسلامة فطرته، لينتهي إلى معالجة قضية الاتصال والانفصال بين الله والكون: كيف يتصل الله بالكون دون أن يتأثر بصفاته. وهنا تحضر الاستعارة التالية: تمثيل تحريك الله الكونَ بتحريك الإنسان الأشياءَ حيث يقع تأخر المحرَّك بالذات لا بالزمن.

«كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام، ثم حركت يدك، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك، حركة متأخرة عن حركة يدك، تأخراً بالذات، وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها، بل كان ابتداؤهما معاً، فكذلك العالم كله، معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (ص١٧٥). وهذه صورة أرق -كما يقال- من نظرية الكسب الأشعرية، إنها صورة متخيلة تخطب قبول الاحتمال من المتلقي: قد يكون الأمر بهذا الشكل.

وفي المستوى الثاني، مستوى الرؤية والسلوك نخرج من النص إلى المتن (في مكان آخر من الكتاب) حيث ينقلب اتجاه التشبيه فيُدعَى الإنسان من خلال سلوك حي بن يقظان إلى التشبه بالجزء العلوي من الكون (الأجسام السماوية) بقصد الحدّ من الجاذبية الجسدية التي تجره نحو الأسفل، نحو الحيوان. فلغرض الكمال ينبغي التشبه بالأجسام السماوية في ثلاث خصال:

١- العطاء (فهي تعطي الحرارة والبرودة والإضاءة والتلطيف.. إلخ).

٢- الشفافية والطهارة والدوران حول الذات والغير.

٣- مشاهدة واجب الوجود والتشوف إلى: «والحركة بحكمه.. إلخ».

في وصف هذه الأحوال دبج ابن طفيل صفحات تطفح رومانسية وتعبر عن إحساس جمالي رفيع. صفحات في كيفية تعامل الإنسان مع محيطه وبيئته. من ذلك قوله: «أما الضرب الأول (أي: العطاء) فكان تشبّهه بها فيه: أن ألزم نفسه ألا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة أو ذا عائق من الحيوان أو النبات، وهو يقدر على إزالتها عنه، إلا ويزيلها.. فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه، أو عطش عطشاً يكاد يفسده أزال عنه ذلك..».[٢٥]

ويذكِّر تشبُّه حي بن يقظان بالسماوات (وهو يحمل إلينا دعوة ابن طفيل) بدعوة الرومانسيين للتشبّه بالطبيعة، غير أن التشبّه بالسماوات عند ابن طفيل مجرد خطوة للانفصال عن العوائق الجسدية بقصد الاندماج في الذات العليا وفهم خطاب واجب الوجود دون ما حاجة إلى لغة أو تكلم. (ص٢٠٥ - ٢٠٦).

٣- الاستعارات الصغرى:

استعمل ابن طفيل استعارات صغيرة عديدة في مواطن التقريب و«بيان الإمكان»، كما عبر البلاغيون. نفضّل أن نقف هنا عند ثلاث من هذه الاستعارات تتكاملُ في تقريب قصة الخلقِ على غير السنن المعتاد، وما ترتّب عن ذلك من علاقة مع المحيط. فقد حاذى ابن طفيل ما جاء من خبر خلق نبي الله آدم ونبي الله عيسى عليهما السلام، وما جاء في قصة نبي الله موسى عليه السلام مع قومه.

حيٌ كالأنبياء آدم وعيسى وموسى عليهم السلام

تُحاور حكاية حي بن يقظان، كما يتضح في التراث الديني والأسطوري والفلسفي والعلمي الطبيعي مستحضرة النصوص معلنة الإحالة أحياناً، ومكتفية بذكر الألفاظ والمصطلحات والوقائع وأسماء الأشخاص في أغلب الأحيان. وهذه إمكانيات تستهدف الدعم الحجاجي دون إلزام.

وقد ظهر هذا التوجه الحجاجي بجلاء في القسم الأول من القصة من خلال الافتراضين اللذين بدأ بهما الحديث عن تخلّق حي بن يقظان، وهما: الانبعاث الطبيعي (تولدِ الإنسان من الأشجار)، أو الخروج من رَحم مع شُبهة الأبُوَّة.

فالاحتمالان وهما يناقشان علمياً بعْد أخذهما عن السلف الصالح يحيلان -دون تنصيص- إلى قصة خلق نبي الله آدم عليه السلام من طين، وخلق نبي الله عيسى ابن مريم عليهما السلام من غير أب، مؤدى هذا الاستحضار: ما أشبهَ خلقَ حي بن يقظان من شجر أو طين بخلق آدم عليه السلام من طين. (آدم عليه السلام بإرادة الله، وحي بالتطور الطبيعي)، وما أشبه أن يكون خلق حي بن يقظان خارج المواضعة الاجتماعية بخلق عيسى عليه السلام من غير أب أصلاً، وما أشبه.. إلخ. وهذه كلها استعارات ضمنية من صنف الاستعارة الكنائية التي يذكر فيها شيء يخص المشبه به.

وفي أحشاء هذه المقايسات بين تخلق حي ومن على شاكلته، تحضر استعارة البطن للأرض، للتقريب بين تصور الطبيعيين وما جاء في المأثور. فيحضر ما يرشح البطن من ألفاظ، مثل «التمخض» و«النفخ»

و«التعلق»، كما يحضر ما يرشح الأرض من حرارة وبرودة ورطوبة ويَباس، ويحضر الإطار الفلسفي من خلال مؤشرات لفظية، مثل: الفيض:

«قالوا إن **بطناً** من أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام، حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس.. وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمَّهُ **مشابهةً** بمزاج الإنسان، **فتمخضت** تلك الطينة، وحدث فيها شبه **نفاخات** الغليان.. **فتعلق** به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله تعالى، وتشبّث به تشبُّثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل؛ إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل، وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم» (ص١٢٤).

وبعد تسويغ عملية الخلق من عدم تُستحضر ذهنياً كمقيس عليه قصة تهريب سيدنا موسى عليه السلام من فرعون لدعم إمكان خروج حي بن يقظان من مجتمعه إلى عالم الطبيعة، ثم يختلف المصيران بعد ذلك؛ نبي الله موسى عليه السلام يلتقطه آل فرعون ويأتيه الوحي فيطلب العزلة مع قومه في سيناء، وحي بن يقظان يكتشف الحقيقة طبيعياً ويعود إلى المجتمع ثم ينفصل عنه ويعود إلى عزلته.

بذلك يظل مُتَلقي حي بن يقظان في تجاذب بين عالم غريب يتراوح بين العجائبية (أشجار تثمر بشراً) والانحراف عن المواضعات الاجتماعية (ولادة دون أب)، وعالم ممكن بحسب الدين والخبر المتواتر عن السلف، وانسجاماً مع المنطق «العلمي» القائم على فرضيات علماء الطبيعة؛ كل شيء محتمل.

ب - القياس الضمني:

أشرنا فيما سبق إلى الطابع الحواري الحجاجي لقصة حي بن يقظان. وهو حوار مع الكون من جهة، ومع طوائف أخرى من البشر داخل هذا الكون من جهة ثانية. حوار ضمني؛ يجريه الراوي داخل نفس حي بن يقظان، خاصة في القسم الذي حاور فيه الكون وحاول أن يجيب عن الأسئلة التي دسَّها له الكاتب. ولذلك فهو حوار «أشبه» بالفحص العلمي، أي: فحص أطروحة أو فرضية. وإذا كان البناء الاستعاري لعب دوراً تخييلياً وإقناعياً في تقريب الأفكار وتسويغها فإن القياس شبه المنطقي توجه بشكل أساسي إلى تقرير الحقائق (أو ما يبدو أنه حقائق)، ودفع الاعتراضات المحتملة في ذهن حي المعروفة سلفاً، على الإجمال، في ذهن ابن طفيل. ثم يأتي الشاهد النصي تتويجاً لما يتوصل إليه القياس، وسنختم بأمثلة منه.

ونظراً لأن الحجاج هنا يقوم على مصادمة الآراء المختلفة التي عرفها المجال الديني الإسلامي، وتفحصها اعتماداً على صيغ منطقية مما أدخله القدماء في القياس الخطابي، هيمنت في هذا المجال أدوات الشرط والتعليل والظروف المشوبة بالشرط والامتناع وأدوات التخيير والتأكيد والاستنتاج، مثل: إذا، لو، إن، إذن.. إلخ والاستفهام الإنكاري، والتأكيد (إنَّ وأنَّ).

وهذا طابع لهذا القسم، لا يحتاج إلى استقصاء، لذلك سيكون من المفيد التركيز على فصل واحد تميز بكثافة هذا الأسلوب: الفصل الذي ناقش فيه قضية الحدوث والعدم (ص ١٧٠-١٧٥). بدأ المؤلف هذا الفصلَ بصورة استعارية قصيرة وأنهاهُ بصورة مثلها، لم يتعدَّ كل من الصورتين فقرة من عدة سطور: الصورة الأولى: تشبيه الكون بجسم حي، والثانية: تشبيه تحريك الله الكونَ بتحريك جسم داخل قبضة يد إنسان، وقد عرضنا لهما في السياق الاستعاري، وأعدنا الإشارة إليه هنا لبيان التداخل بين الآليتين. وبين الصورتين أكثر من أربع صفحات من الجمل المبتدئة بأدوات حوارية، أي: أنها جمل يستدعي أولها جواباً. وهكذا تكررت «إذا» سبع مرات في صفحتين (ص١٧١-١٧٢) مدعمة بـ «إن» و«لو»، وهي تقدم اقتراحات ثم تواجهها بالاعتراض معتمدة أدوات أخرى، مثل: النفي («ليس» أو «لا يمكن»)، تليها أدوات التعليل (مثل «لأن») أو الإلزام («فاللازم») وغيرها من الأدوات الجوابية. وبذلك ينقلب البناء اللساني للنص من الوصف والإخبار الملائمين لبناء الصور الاستعارية، إلى الحوارية الملائمة «للمراجعة» الخطابية. وهذه عينة وافية تغني عن مزيد بيان، تبين النوع والكثافة (من الصفحتين ١٧١ - ١٧٢ وحدهما):

«إذا أزمع على اعتقاد القِدَم اعترضته عوارض كثيرة..» (ص١٧١).

«وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض أخرى» (الصفحة نفسها).

«وإذا كان (الله) حادثاً فلابد له من محدث، وهذا المحدث الذي أحدثه لِمَ أحدثه الآن؟» (الصفحة نفسها).

«رأى أنه إن اعتقد حدوث العالم.. فاللازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، وأنه لابد له من فاعل يخرجه إلى الوجود، وأن ذلك الفاعل



لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس؛ لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام، ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم وكان حادثاً واحتاج إلى محدث، ولو كان ذلك المحدثُ الثاني -أيضاً- جسماً لاحتاج إلى محدث ثالث، والثالث إلى رابع، ويسترسل ذلك إلى غير نهاية، وهو باطل. فإذاً؛ لابد للعالَم من فاعل ليس بجسم، وإذا لم يكن جسماً فليس إلى إدراكه بشيء من الحواس سبيل؛ لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام، أو ما يلحق بها. وإذا لم يمكن أن يحسَّ فلا يمكن أن يتخيل؛ لأن التخيل ليس شيئاً إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبتها. «وإن اعتقدَ قدَمَ العالَم، وأنَّ العدم لم يسبقه، وأنه لم يزل كما هو، فإنَ اللازم عن ذلك أن حركته قديمة..» (ص١٧٢).

إن هذا النص الذي يندمج ضمن عمل سردي لن يفقد أي شيء إذا ما أدمج ضمن «مناظرة» بين «متكلمَيْن» يخوضان في قضية قدَم العالَم وحدوثه.

فالآلية الخطابية المهيمنةَ في هذا الحوار هي القياس الخطابي شبه المنطقي الذي يحتمل صياغة منطقية من قبيل:

١- لكل حادث مُحْدِث.
العالم حادث.
للعالم مُحْدِث.

٢- الحواسّ تُدْرِك الأجسام.
الفاعل الأول ليس جسماً.
الفاعل الأول لا تدركه الحواسّ.

٣- ما تدركه الحواسّ مُحْدَث.
الفاعل الأول ليس مُحْدَثاً.
الفاعل الأول لا تدركه الحواسّ.

٤- ما ينتمي إلى العالم مُحْدَث.
الله لا ينتمي إلى العالم.
الله ليس مُحْدَثاً.

٥- الخيال استرجاع صور المحسوسات.
الله غير محسوس (لا تُدْركه الحواسّ).
الله غير متخيَّل (لا يُدْرَك بالخيال).

وتظهر احتمالية هذه الأقيسة في كون مقدّماتها قابلة للمناقشة. إذ يمكن -مثلاً- أن ننازع في قوله: إن المتخيل هو «استرجاعُ صورِ المحسوسات»، إذ يستطيع الخيال أن يركب صوراً لا مثيل لها في الحس، أي: صوراً من صنف ما يُدخله البلاغيون في الممكن ذهنياً الممتنع حسّاً، مثل: تخيل إنسان بجناحي طائر أو ذنب ثور..إلخ. ومن ثم يصبح قوله في سياق الحديث عن قوى الإدراك (في ص ١٧٨) -بأن «القوة الخيالية لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق، وهذه المدركات كلها من صفة الأجسام»- قابلاً للردّ بأن الخيال يقيس غير المحسوس على المحسوس، فيصنع أبعاداً لا تدركها الحواس.

هذا وقد تجلّى الطابع الحجاجي لحي بن يقظان في المستوى اللغوي الاصطلاحي في استعمال ألفاظ وعبارات تنتمي إلى مجال الجدل والمناظرة، كما قدّمنا في المدخل. (ونعيد هنا التذكير بها تمهيداً لذكر مواقعها في التركيب)، وهي:

الحجة، والبرهان، والقياس، واللزوم، والترجيح، والاعتراض. وألفاظ أخرى حافة بهذا الميدان ومتصلة به، مثل: التبيين، والاعتقاد، والاستحالة، والشك، والتنكر، والنظر، والاعتبار، والحكم. على نحو ما نجد في الأمثلة التالية:

١- «وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين، فتتعارض عنده الحجج، ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر» (ص١٧١).

٢- «وذلك أنه كان إذا أزمع على اعتقاد القدم اعترضته عوارض كثيرة، من استحالة وجود ما لا نهاية له، بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له» (ص١٧١).

٣- وكيف لا يكون كذلك وقد تَبَرْهَنَ أن قدرته غير متناهية (ص١٧٥).

٤- يُفكر في العالم بأجمله: هل هو شيءٌ حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود من العدم؟ أم هو في ذلك، ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر» (ص١٧١).

٥- فلما أعياه ذلك جعل يتفكر: ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتبارين، فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً» (ص١٧٢).

وبهذه الآلية القياسية شبه المنطقية المدعمة بالقياس التشبيهي الاستعاري زحف حي بن يقظان على أحقاب تطور التاريخ البشري يطوي المراحل في رمشة عين، يفكّ في صفحة أو صفحتين - وبمجموعة من الأقيسة شبه المنطقية- ألغازاً قضت البشرية في فكّها آلاف السنين، وتظافر عليها الأنبياء والفلاسفة والعلماء، وهو ينجز ذلك كله تحت صيغة الاحتمال:

يبدو كما لو وقع الأمر على هذا الشكل(؟)

وما إن يكشف لغزاً حتى يتصدى للذي يليه أو يترتَّب عنه راكباً عبارات من قبيل «فلما»:

«فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع.. أراد أن يعلم بأي شيء حصل له هذا العلم..» (ص ١٧٨).

«فلما ثبت له أن ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها، أراد أن يعلم كيف يكون حالها إذا اطّرحت البدن وتخلت عنه» (ص١٨٠).

خاتمة: الشاهد الضمني:

أشرنا في أماكن عدة من هذا البحث إلى تداخل المعجمين العلمي والديني، في حي بن يقظان، وذلك من خلال تضمين ألفاظ قرآنية مناسبة للموضوع الموصوف علمياً، مثل: «العَلَقة» و«النفخ». ونقف هنا عند مظهر آخر لهذا التداخل يكشف عن تدبدب النص بين السرد والخطابة. نقصد بذلك تضمن آيات من القرآن الكريم تدمج مباشرة في السياق دون إحالة.

من ذلك تزاحم الراوي مع الشخصية التي يحكي عنها في النصين التاليين:

«فذلك العالَم كلُّه مَعلولٌ ومخلوقٌ لهذا الفاعل بغير زمان، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾» (ص ١٧٥).

«تحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال، ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ﴾ (ص ١٧٦).

فهنا يبقى السؤال معلقاً: مَنْ يُلهم حي بن يقظان هذه النصوص الدينية؟ هل هو الله، أم ابن طفيل؟! أم إن ابن طفيل - وهذا هو الواقع- يتحول من موقف الحاكي إلى موقف الخطيب الذي يستعمل سلطة النص القرآني، يحكي ما وقع مع حي، ثم لا يملك نفسه أن يتدخل ولسان حاله يقول: «وما الغرابة فيما وصل إليه حي بن يقظان، وذكره الطبيعيون، ما دام في قول الله -جلّ شأنه- ما يعضِّد ذلك ويشهد له»؟!

فإدماج النص القرآني في سياق وصف التجربة الحية إشعارٌ بأن ما يصل إليه المجرب هو نفسه ما وصفه حي، وبذلك يكون هذا شاهداً لذاك والعكس، أي: يكون الدين والإدراك الطبيعي، -غير المعاق - شيئاً واحداً.

وقد يصل الأمر إلى حدود التصرف في التركيب النحوي للنص القرآني بما يجعله مندمجاً في كلام الراوي على نحو قوله:

«ثم تأمل في جميع أصناف الحيوان، كيف أَعْطَى كل شيء حقه ثم هداه لاستعماله» (ص ١٧٦).

فنص الآية هو: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾.

فهنا يتحول ابن طفيل إلى موقع المفسر المبسط لجمل القرآن؛ رفع الغموض باستحضار المحذوف بلاغةً من النص. وهذا يمكن أن يصدق على مجمل القصة، أي: أنها تفسير علمي للقرآن.

أما بعد: فهذه رحلة مُتعَة ذهنية، فكرية وخيالية مع ابن طفيل، ما كانت لتتوقفَ عند هذا الحد لولا ضغط المناسبة. لقد فتح علي من الأبواب والأسئلة ما لا قِبَلَ لي به رغم كل الجهد الذي بذلته في تحديد الموضوع في مدخل واحد وإشكالية واحدة. إن هذه النواة التي وضعتها تتطلب الامتداد أفقياً في مجال النظرية، وعمودياً في تلافيف التاريخ الفكري والديني، ومن أين ذلك؟ أتمنى أن يجد أحد الأذكياء من الباحثين الشباب في هذا العمل مفتاحاً لعمل أكاديمي أكمل وأعمق. كما أتمنى أن يكون ما بذلته من جهد مناسباً لذكرى العالم المدقق، المؤوّل المتعمق المرحوم (أنور لوقة) الذي أهدي هذا العمل لروحه الطاهرة.

الحواشي:

(١) حي بن يقظان، دار الآفاق الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٩٢م، (ص ١٠٧). ينسب القول الأول لأبي زيد البسطامي، والثاني والثالث للحلاج.

(٢) يقول محمود طرشونة في قراءة له بعنوان: (حي ابن يقظان قصيدة صوفية): «تعوَّد النقاد والباحثون قراءة كتاب ابن طفيل على أنه قصة فلسفية وظّفها للتعبير عن مذهبه في طرق اكتساب المعرفة..» («حي بن يقظان قصيدة صوفية». ضمن كتاب مشكل الجنس الأدبي، مطبوعات كلية الآداب منوبة، تونس ١٩٩٤، ص١٥٥).

(٣) وقف فاروق سعد عند عدد من الدراسات المقارنة مبرزاً ما لاحظه الدارسون من أصالة هذه القصة من حيث توظيفها لمعطيات أسطورية في معالجة قضية فلسفية معالجة أدبية متفردة (فاروق سعد، تقديم حي بن يقظان، ط٥، دار الآفاق الجديدة الدار البيضاء، ص١٩). وانظر: أيضاً محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، مكتبة الإنجلو، القاهرة، ١٩٧٠م، ٢٣٠ - ٢٤١).

(٤) يقول غنيمي هلال -محيلاً إلى (Palencia) في كتابه: (Historia de la literature arabigo-espa-nolo. Madrid. 1945) -: «وفي قصة حي بن يقظان جوانبُ نضج كثيرة، في الشرح والتبرير والإقناع بالأحداث.. ولهذا عدَّها بعضُ نقاد أوروبا خير قصة في العصور الوسطى جميعاً». (الأدب المقارن، ٢٣٤، مرجع مذكور).

(٥) نعتبر هذا العملَ تطبيقاً لعمل تحت الطبع بعنوان: (البلاغة

بين التخييل والتداول) يُنتظر صدوره عن إفريقيا الشرق في الدار البيضاء قبل نهاية (٢٠٠٤م). وفيه عرض لهذه الإشكالية مع تطبيقات على السخرية والسيرة الذاتية.

(6)Perelman. CH. Et Olbrechts-Tyteca. Traité de L'argumentation, Nouvele Rhétorique 5eedition. Bruxelles.2000. (pp...).
Perelman. CH. L'empire Rhétorique, Rhétorique de l'argumentation. Librairie Philosophique J. Yrin. Paris. 1977.

(7) Olevier Reboul. "La figure et l'argument". In de la métaphisique à la rhétorique Bruxelles. 1986.

(٨) ومع هذه المنازعة في منطقية الحجاج وموضوعيته فإن الباحث يتمنى له أن يغتنم أي فرصة تتيح له حظاً من الموضوعية، رغم ندرة هذه الفرص في مجال «أفعال الحياة» كما قال ديكارت، ففي هذا المجال تبقى الهيمنة للمحتمل الذي لا ينفع معه إلا الحوار. (المرجع نفسه ١٨٦-١٨٧).

(9)Terry eagleton. Literary theory, an introduction. oxford. 1988. (p.206).

(10) in les genres du disours.éd du seuil ."
T.Todorov. "La notion de la littérature Paris. 1978.

(١١) انظر مقدمتي:
- Traité de l'argumentation.
- L'empire rhétorique.

(مرجعان مذكوران).

(١٢) حي بن يقظان، ١٠٦، والحوار.

(١٣) نفسه، ٢٣٦.

(١٤) حي بن يقظان، ٢١١.

(١٥) نفسه، ٢٠٩. بعد الفراغ من إعداد البحث نظمت قناة المستقلة «حواراً» حول التصوف (عشر حلقات) في سبتمبر ٢٠٠٤م، ركز فيه منتقدو التصوف من السلفيين على كثير من العبارات المجازية عند ابن العربي وغيره، مثل: «حدثني قلبي عن ربي»، واعتبروها من «الكفريات»، كما تردد على لسان الشيخ عدنان عرعور.

(١٦) في اشتغالنا بتأليف كتاب البلاغة العربية لاحظنا أن الكثير من الكتب المهمة ألفت تبعاً لسؤال مفترض، سؤال الحاجة التاريخية، وهو سؤال يجد المؤلف نفسه مضطراً لصوغه ونسبته إلى معلوم أو مجهول أو يُعبر عنه من خلال حدث (كقصة تأليف مجاز القرآن التي رواها أبو عبيدة) أو قصة تسليم صحيفة بشر بن المعتمر في كتاب البيان والتبيين. وفي هذا الإطار نشرت مقالات في جريدة الرياض مأخوذة من مادة ذلك الكتاب بعنوان: البلاغة وأسئلة التاريخ. يجد القارئ نماذج منها في موقعنا:
-(www.medelomari.net) .

(١٧) ينظر:
- Perelman. CH. Et Olbrechts-Tyteca. Traité de L'argumentation, (pp.225-232, 471481, 499-542..). (مرجع مذكور).
- Perelman. CH. L'empire Rhétorique, Paris. 1977.(119-127).

(مرجع مذكور).

Olevier Reboul "La figure et l'argument". 1986. (مرجع مذكور).
- Berondonner Alain. Eléments de pragmatique linguistique . Ed minuit. Paris. 1981.

(١٨) من ذلك قول لوتمان: «ينبني النص الفني على قاعدة من علاقتين: الجمع بين عناصر غير متعادلة تكرارية، أو الجمع بين عناصر غير متجاورة (متنافرة أو غير متعادلة). ومهما اختلفت عناصر بناء النص فيمكن إرجاعها إلى نقطتي الانطلاق هاتين»
(Lotman Iouri. La structure du texte artistique. Traduit par Henri Meschomic Galimard 1980 p 129).

فالمبدأ الأول هو مبدأ التكرار، مبدأ الاتساع، والمبدأ الثاني هو مبدأ الاستعارة. والاستعارة موسعة هنا، تشمل الاستعارة المجازية وغير المجازية. (المرجع نفسه).

(١٩) (فيكو) من فلاسفة القرن الثامن عشر. انظر:
- Vico.La science nouvelle. Paris. 1844. P. 50.
- نقله مولينو Molino في: Antropologie et metaphore. P. 106.

(٢٠) قال: «فلما فهم (أسال) أحوال الناس، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق، علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل، ووردت به الشريعة، لا يمكن غير ذلك، ولا يحتمل المزيد عليه، فلكل عمل رجال، كلٌ ميسر لما خلق له» (ص ٢٣٢- ٢٣٣). ومعنى كلمة «الحكمة» هنا: التدبير والكياسة، لا الحقيقة. ولا شك أنه يستحضر هنا الآية القرآنية: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ﴾.

(21) L'empire rhétorique. P.137.

(٢٢) البيان والتبيين، تح: عبدالسلام هارون، دار الفكر، ص١/٨١. و«الأول» المشارُ إليه هو الفضل بن عيسى بن أبان، كما في حاشية المحقق. وقد عرضنا التصور البياني للجاحظ وابن وهب في كتاب: (البلاغة العربية.. أصولها وامتداداتها)، صدر عن إفريقيا الشرق، في الدار البيضاء/بيروت، ١٩٩٩م.

(٢٣) ينظر في ذلك: تعريف «البيان» في مقدمة (البيان والتبيين)، وكذا (البرهان في وجوه البيان) لابن وهب. وقد بيّنا هذين البعدين في كتابنا: (البلاغة العربية). (مرجع مذكور).

(٢٤) يرى (فيكو) في المرجع السابق الذكر أن اعتياد الإنسان البدائي التعبيرَ عن انفعالاته بالأصوات والزمجرة هو الذي جعله يتخيل حين سمع صوت الرعد، ورأى إبراق العاصفة أن السماء كائن حي. فأعطاه اسم (Juriter). واعتقد أنه يتحدث إليه بالعاصفة والرعد. وهذا يبين في نظر (مولينو) كيف انطلقت اللغة والطيولوجيا في وقت واحد، وهما- على الترتيب - منطلق الشعر والميتافيزيقا. «إن الحكماء الأوائل هم إذاً شعراء، مخلوقات تنتج خرافات رائعة؛ لبلبلة الجمهور وإرغامه على العمل باستقامة». (المرجع نفسه).

(٢٥) حي بن يقظان ١٩٨. وفي الصفحتين (١٩٤- ١٩٥) وصف رائع لكيفية تعامل الإنسان مع البيئة، والحفاظ على المجال الحيوي.



الإقْط والكليجة من الترحّل إلى ميثولوجيا الخصب والاستقرار

عبدالله المحيميد*



تمهيد:

هل تحمل كعكة «الكليجة»[1] في طياتها الميثولوجية القديمة أو الرؤى السحرية حول خصوبة الأرض، وخصوبة الأنثى والاستقرار؟

سؤال طالما طرحته على نفسي وأنا آكل قرص الكليجة اللذيذ الذي تحضّره لي والدتي مع قهوة وشاي العصر، وتخبرني أنه هدية من فلانة بمناسبة زواج ابنتها. والغريب أن من يقوم بصناعته بمنطقة القصيم النساء، ويشتريه النساء بمناسبة زواج بناتهن، ويتم إهداؤه من قبَل النساء إلى النساء، ولم يحصل أن قام الرجل بهذه المهمة «الكليجاوية».

والرواية القصيمية تذكر أن أصل «الكليجة» من العراق، جلبها أحد العقيلات في إحدى رحلاته، وليس هناك تاريخ محدد تذكره الرواية عن أول كليجة دخلت القصيم، أو أول من قام بخبزها، لكن تسمع عن أسماء الشهيرات في عمل الكليجة، ولم يذكر أن هناك رجلاً قام بصنع هذه الكعكة المحلاة بدبس التمر ونكهة بعض البهارات.

لكن منطقة القصيم اشتهرت بصنع الكليجة وأصبحت هذه الكعكة رمزاً لهذه المنطقة، ولم يعد إهداؤها دلالة على زواج فتاة ما، وإنما أصبح إهداؤها عاماً، ولكل المناسبات، وتجدها في كل محلات الحلويات.

ومن تفسيرات الرواية المحلية أن سبب جلب «العقيلية» للكليجة، أنها تحافظ على قيمتها الغذائية فترة طويلة من الزمن، ومن هنا أهميتها لرجال العقيلات في سفرياتهم الطويلة، لكن هذه الرواية تخلط بين قرص «الكليجا» وما يُسمَى قرص «عقيل» أو قرص الجمر، المتعارف عليه عند كثير من القبائل العربية.

لكن من المؤسف أن أغلب الروايات المحلية وهي في الغالب شفهية لم تذكر لنا الأسباب التي جعلت من «الكليجة» هدية زواج الفتاة وليس الفتى؟

وفي تحليلنا أو في قراءتنا «للكليجة»، سنركز أو نكشف عن المعاني والدلالات لهذه الهدية، والسر الأسطوري والتاريخي الكامن في هذه الكعكة السمراء.

كعكة الزواج:

قديماً كانت الكعكة أو ما يُسمَى «كعكة الزفاف» تقذف على العروس، على اعتبار أن القمح ومنذ القدم يعد رمزاً للخصب والنماء. فكان واحداً من أول أنواع الحبوب التي ترش على العروسين لدى بعض الحضارات، وكانت الفتيات في العهد الروماني مثلاً، يتزاحمن للوقوف تحت زخات القمح وهن يحلمن بأن وقوفهن هذا سيجلب عريساً لكل منهن، إلا أن خبازي الرومان بدّلوا هذه العادة حوالي عام ١٠٠ ق.م بإعداد القمح على شكل كعكات صغيرة حلوة المذاق ليتم تناولها بدلاً من قذفه[2].

هذا الربط بين القمح والمرأة له أصداؤه في المعتقدات الميثولوجية القديمة عند كل الشعوب وكل الحضارات، فمنذ بدايات العمل الزراعي تشكلت رؤى سحرية حول «الماهيات المشتركة بين الأرض والمرأة فكلتاهما تلدان، وتطعمان، وتنشآن ولهذا ليس غريباً أن يفهم حمل المرأة في طقوس الشعوب الزراعية بصفته رمزاً لبذرة الحياة الكامنة، ولادتها ونموها».[3]

وتشبيه المرأة بالأرض الزراعية موجود عند كل «من الهنود، والإغريق، والرومان، وكثير من الشعوب الأخرى» بل نجد هذا التشبيه سائداً في كل حضارات بلاد ما بين النهرين (بلاد بابل وآشور).[4]

وفي بعض الميثولوجيات أن بإمكان المرأة أن تمارس تأثيراً سرّياً على نمو النبات، على اعتبار أنها هي أول من اكتشف الزراعة، ولذلك كان عقم الأنثى يمثل خطراً على الحقول، أما المرأة الحامل التي تبذر الحقل فإنها تضمن بذلك جمع محصول جيد.

لقد شكّلت فكرة خصوبة الأرض والمرأة «محور كثير من الطقوس الزراعية لدى كل الحضارات البشرية»[5] والاختلاف فيما بينها ليس بمضامين هذه الرؤى وإنما في زخرفتها اللغوية.

وإذا كان هناك رؤى غائمة وأسطورية لدى الحضارات والشعوب القديمة حول عملية اكتشاف البذور ومنها بذرة القمح إلا أن روح القمح ودَّع روح الغاب والحياة البرية.

البقل والتمر:

لكن متى ودَع أهل القصيم الحياة البريّة، وتركوا دورات الترحُل ونظامه الغذائي المتمثّل بالبقل أو الأقـط[6] أو روح الماشية أحد الأغذية الأساسية للبدو، واستقروا عند روح القمح، ودخل الخبز نظامهم الغذائي، وتمركزت حياتهم الاجتماعية والسياسية على الدورة الزراعية عوضاً عن الدورة الطبيعية البدوية؟

كانت منطقة القصيم موطن عديد من القبائل العربية، ومن أهمّ تلك القبائل: بنو أسد، وعبس، وبنو تميم. ولا يعرف تماماً هل أخذت هذه القبائل بحياة الاستقرار وامتهان الزراعة أم لا؟ على الرغم من أن هناك إشارات قليلة في كتب المعاجم والبلدان القديمة

* قاص وباحث في الأنثروبولوجيا

تفيد إلى أن مياه القصيم وفيرة وفيها قرى، منها ما ذكره الأصفهاني عند حديثه عن القصيم حيث يقول: «القصيم موضع ذو غضا، فيه مياه كثيرة، وقرى» وقال أيضاً «وأهل القصيم يسكنون في خيام الخوص، وهي منازل بني عبس وغيرهم، وفيه نخيل كثيرة». وقال الهمذاني «... ثم وراء ذلك القصيم وهو بلد واسع، كثير النخل والرمل، والنخل في حواء الرمل، وهو كثير الماء كثير الحصون».(٧)

وعلى الرغم من وفرة المياه، والإشارة إلى وجود نخيل بهذه المنطقة إلا أن كتب التواريخ كلها لم تذكر شيئاً عن القصيم من عصر الخلفاء الراشدين وحتى هجرة الدريبي وعشيرته عام (٩٨٥هـ/١٥٧٧م)، بعد نزوحه من ثرمداء إحدى قرى نجد واستقراره بمكان يدعى بريدة المدينة الحالية ويُجمِع أغلب المؤرخين أن راشد الدريبي هو المؤسس الحقيقي لهذه المدينة، حيث تقول النصوص التاريخية «إن بريدة كانت عبارة عن مورد ماء لآل هذال من شيوخ قبيلة عنزة، ثم اشتراها منهم راشد الدريبي وسكنها وعمّرها ومن معه من عشيرته عام (٩٨٥هـ/١٥٧٧م)».(٨)

وقد كان لأسرة الدريبي أو «آل أبوعليان» الفضل في وضع حد فاصل بين عالم الترحّل والاستقرار أو بين غذاء الأقط والتمر، من خلال بناء السور، لذا كان من أبرز أعمالِ أمير بريدة راشد حمود الدريبي، الذي تولى الإمارة بعد مقتل أبيه، عام (١١٥٤هـ) «بناء سور حول مدينة بريدة، ولم يكن هذا السور يحيط بالمباني العمرانية فقط كما كان السور السابق له، بل شمل المزارع المحيطة بالمدينة: ويذكر أن الهدف من إنشائه كان لحماية المدينة ومزارعها من غارات البادية التي كانت تقطن حول بريدة في فصل الصيف، ويلحق بالسكان ومزارعهم أضرار كثيرة بسبب جفاء الأعراب وكثرة ما تلحقه ماشيتهم من الضرر في النخيل والمزارع».(٩)

ولم يكن ضرر البادية على مدينة بريدة فحسب، بل على جميع القرى والمستقرات الزراعية القريبة من بريدة والتي تسمَى «الخبوب»، فكان لهذه البادية كتائب غير منظمة مهمتها السطو على هذه القرى والمزارع، وكانت تدعى هذه الكتائب «الحنشل»،(١٠) وعلى هذا الأساس حينما بُني أهم سور لمدينة بريدة عام ١١٩٦هـ والذي يدعى بسور حجيلان، كان من المشاركين في هذا البناء غالبية أهل القرى والخبوب حيث استدعاهم الأمير حجيلان بن حمد وقال «هذا السور ليس لأهل بريدة وحدهم بل لكم جميعاً لذلك يجب أن يساهم الجميع في تشييده»،(١١) ويعتبر هذا السور على حسب بعض الباحثين «من أقوى وأمنع الأسوار في المنطقة حيث صمد واستطاع الصمود للمدافع والآليات العراقية بقيادة ثويني، وكذلك للمدافع المصرية بقيادة إبراهيم باشا، وإلى عهد قريب كانت كثير من أجزائه باقية».(١٢)

فكان أحد ثلاثة عوامل حقق الاستقرار للمدينة، وحماها من غزوات البدو وغزوات الأطماع السياسية. والعامل الثاني يرجع إلى السياسة الفعّالة لعملية الاستيطان، وتشجيع الهجرة إلى بريدة وخصوصاً لمن يريد العمل والإنتاج، وأول من قام بهذا التشريع هو الأمير الذي بنى السور الثاني، وقد كان يستدعي كل قادم جديد إلى بريدة ويسأله لماذا قدمت إلى بلادنا؟ فإذا قال قدمت للشغل، قال له حجيلان: إن شغل بلدنا لأهلها ثم استضافه مدة ثلاثة أيام وأعطاه زاداً يعينه على الوصول إلى أي بلدة يختارها وأبعده عن البلد. وإذا قال: إنما جئت لأسكن في البلاد وأكون من جماعتكم رحّب به ثم أعطاه قطعة من الأرض الصالحة للزراعة دون مقابل، وقال: لك فترة معينة من الزمن إن أصلحتها فهي لك وإلا استرجعتها منك.(١٣) أما العامل الثالث فيرجع إلى الأرياف المحيطة بالمدينة أو الخبوب الزراعية، لذا كان من كياسة الأمير حمد بن حجيلان وكياسة المدينة كلها أن يشارك أهل الخبوب الزراعية في بناء سور حجيلان. يذكر فرنان بردول «الأرياف تعيش على محاصيلها، والمدن تعيش على فوائض هذه المحاصيل، ولهذا فإن الكياسة تفرض على المدينة أن تدير تموينها من منطقة تكون في متناول يدها، من ممتلكاتها الخاصة».(١٤) ومن هنا حكمة الأمير حينما طالب سكان القرى المجاورة بالمشاركة في بناء السور وقال «هذا السور ليس لأهل بريدة وحدهم بل لكم جميعاً، لذلك يجب أن يساهم الجميع في تشييده»، لذا يجمع المؤرخون على أن فترة بداية ازدهار المدينة كانت فترة أميرها حجيلان بن حمد (١١٩٦هـ/١٢٣٤هـ) (١٧٨١-١٨١٨م) حيث كان عدد السكان قبل توليه الإمارة (١٣٦٠) نسمة، وعدد المنازل (١٧٠) منزلاً تقريباً وزاد عدد السكان في عهده ووصل الرقم إلى (٤٤١٦) نسمة، وعدد المنازل (٥٥٢) منزلاً.(١٥)

وهنا يأتي دور الغذاء، فمن يغذي هذه الزيادة المتوالية والكبيرة في عدد السكان؟

فالتمر كعنصر غذائي وحيد لم يكن غذاءً كافياً، وإلا كان للنخلة التي تمت الإشارة لها في معاجم البلدان دور في إنجاح عملية سياسية واستيطانية مخالفة لما قام بها حجيلان بن حمد، وربما أيضاً رأينا بلدات وواحات زراعية في نجد وأعالي شمال الجزيرة العربية، التي تزرع وتغرس كثيراً من النخيل، لها كلمة أخرى

في التاريخ بل إنها ظلّت عالقة به، تراوح مكانها، بين ترحّل البادية واستقرارهم المؤقت بها، أو هجومهم عليها، فكان التمر يلبي ضرورة غياب الإقط.

ويكفي أن نتصفّح «الخزانة النجدية بأجزائها العشرة»،[16] وهي أسفار عن تاريخ نجد جمعها الشيخ عبدالله بن عبدالرحمن البسام، لمؤلفين نجديين، ولن نجد فيها ومنذ عام ٧٠٠هـ تاريخ نشأة بلدة التنومة، وما تلا ذلك من نشوء بلدات أخرى، إلا صراعاً بين الأقط والتمر، أو ما تجود به السماء والنخلة. وظلت البلدات عالقة في هذا الصراع، بل إن بعضها ظلّت بلدات صغيرة إلى الآن والبعض الآخر اندثر، لأن هذه البلدات لم تلتفت إلي خصوبة الأرض، وظلت أسيرة لتقنية «الجصة»[17] مخزن التمر، ولم تنتقل إلى تقنية أخرى تفرضها ظروف حياتية مغايرة. هذا الصراع كان سائداً في كل منطقة القصيم، وعموم نجد.

لكن التشريع الاستيطاني الصارم الآنف الذكر لغرض استصلاح الأراضي الخصبة المحيطة ببلدة بريدة ووفرة المياه الجوفية، ووجود سلطة صارمة لديها رغبة باستقرار هذه المدينة، وتوفر قرى زراعية محيطة لديها الرغبة بالاستقرار أيضاً والتفرّغ لإنتاج الأرض، من شأن كل هذه الأشياء أن نقلت هذه البلدة من مستقرة زراعية تعيش على تقنية الجصة، أو ما يُسمّى آنذاك «سقمة العام»[18] والتي كانت عرضة لغزوات أهل الأقط وحنشلهم، إلى عالم آخر. لقد ودّع أهل القصيم حياة التَرحّل ورمزية غذائه الأقط، واستقروا عند روح القمح.

روح القمح:

كانت تزرع الخضراوات بين أشجار النخيل، وكروم العنب، وتزرع البذور، في منطقة القصيم، منها الشعير والذرة والدخن والقمح، إلا أنه كان إنتاجها قليلاً ورديئاً، وخصوصاً القمح، لأن زراعته معقدة، وبسبب ما يحدثه من تجريف للأرض لقلة السماد، والانتقال إلى أرض أخرى لا يتناسب مع طرق الري القديمة المتمثلة بالسانية.[19]

فقلة السماد، وتجريف الأرض، بسبب حفر الأرض بعمق، وإخراج الكلس والجبس أضعف قوة النبات، وأدّى إلى قلة أو فقر في إنتاج المحاصيل الزراعية، وعلى رأسها القمح، فكان غذاء الناس فقيراً في تلك الفترة، أي قبل ازدياد السكان بشكل متصاعد. ففي سنوات القحط، كان الناس يأكلون الشعير، عندما يكون غضاً ويُسمّى «القصيل»، ويأكله الناس ما دام ورقه غضاً، ودون إضافات، ويؤكل لمدة شهرين أو ثلاثة، وتحمّس سنابله، ويطحن ويخلط مع التمر، ويطلق على الشعير المعمول بهذ الطريقة «السويق» أو «الحيس»، وإذا تم خلطه مع القمح والذرة سمي«البغيث»، وإن كان مخلوطاً مع البُر سُمّي «الشعورة».[20] يتأتى لنا من ذلك أن هناك فقراً في إنتاج القمح، وبالتالي خلطه مع عائلة أخرى: الشعير، الذرة، الدخن، لتحقيق الوفرة، ولم ينتج المطبخ القصيمي إلا الأكل الثيراني الآنف الذكر. يذكر فرنان برودل: (إن طعام الإنسان يشهد على مستواه الاجتماعي، وعلى حضره، ويشهد على الثقافة التي تحيط به)[21] وما يحيط بالإنسان آنذاك، الندرة في زراعة البذور، والندرة في الإنتاج الزراعي إجمالاً، والندرة في الطبخ، فكانت الناس ترضى بالقليل من أي شيء. جاء في المثل الشعبي: (لحية يرضيها صاع شعير وش تزعل منه؟)،[22] ويظهر أن هذا المثل جاء من وحي هذه المرحلة.

لكن زيادة السكان والاستقرر بسبب العوامل التي ذكرناها، أحدثت علاقة «تناسب» ممتازة بينها وزيادة المنتوج الزراعي، فكان عدد السكان عام ١٨٨٧م (١٢,٨٠٠)، وعدد المنازل (١٦٠٠) منزل،[23] فزيادة العدد هنا سواء في السكان أو المنازل معناها زيادة في السماد سواء سماد البشر أو سماد حيواناتهم وعلى رأسها «البقرة» الموجودة في كل بيت قصيمي آنذاك، فأصبح الفلاح يزرع البذور بجميع أصنافها بنفس الأرض ولعدة سنوات دون أن تحدث عملية التجريف للأرض، أو تمديد فترة الانتقال إلى أرض أخرى على الأقل.

والخلاصة أن الزراعة تحتاج إلى السماد، وتحقق ذلك بفعل الزيادة بعدد السكان والزيادة بعدد الحيوانات، خصوصاً البقر، وليس لدينا إحصائية دقيقة بأعدادها، لكن كل بيت في بريدة لا يخلو من بقرة واحدة على الأقل، ويعزز كلامنا أن أهل بريدة خصوصاً والقصيم عامة، يأنفون من أكل لحم البقر، لأهميتها الاقتصادية، فهي المصدر في إنتاج الحليب للغذاء وإنتاج الروث أو «الجلة»[24] لأجل الزراعة، لهذا ليس مستغرباً حينما قام ابن رشيد أمير منطقة حائل في إحدى غزواته على مدينة بريدة أن سطا على ست عشرة بقرة، فلحق به أهل بريدة بتحالف مع أهل عنيزة واستردوا من ابن رشيد الأبقار جميعها بمكان يدعى البطين يبعد مسافة ستين كم. عن بريدة[25].

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن هناك وفرة في «نفايات المدينة»، أو الحرص على توفير هذه النفاية سواء من خلال «جلة» البقر، أو نفاية الإنسان، ويفسر هذا وجود وظيفة «البرج»[26] أحد أشكال الحمام في كل

منزل من منازل بريدة قديماً ليحتفظ الإنسان بنفايته لأغراض التسميد الزراعي، إذ ليس من المنطقي أن يقوم الإنسان برمي أو قضاء حاجته في العراء وهو في حاجة إليها من أجل الزراعة، قدر هذه المدينة، ولكن هذه النفايات البشرية والإنسانية، لم يكن لها دور إيجابي على مزارع المدينة فقط، وإنما انعكست إيجابيتها على عموم مزارع القرى المحيطة والقريبة من مدينة بريدة، بما توفره هذه المدينة من سماد لهم، لذا زادت المحصولات الزراعية وسوف نستعين بنص تاريخي لضابط عثماني كان قائد القوات المتنقلة في منطقة القصيم عام ١٩٠٦م، على الرغم من أنه يذكر أن الأهالي غير ملمين تماماً بأصول الزراعة من خلط التراب بغيره لتقوية الأرض، إلا أنهم يلمون برش السماد في الحقول ويضيف «.. أنهم على درجة كبيرة من النشاط، فإنهم يقومون بتأمين حاجاتهم إلى المزروعات.. وبذلك لا يحتاجون إلى الخارج في غذائهم وهي ميزة رائعة لهم» ويضيف «المزارع في غاية التنظيم والإتقان، كما أن التمور في غاية الطعم واللذة.... ويتم زراعة الخضراوات من البامية والباذنجان والكوسة والقرع والبصل والكراث والطماطم والخيار والشمام والحبحب.... ومن الفواكه الليمون الحلو، والرمّان، والتين، والأترنج كما يوجد بها العنب، غير أنه ليس حلواً. وقد تمت تربية أشجار تلك الفواكه في مزارع النخيل، وليست هناك مزارع خاصة بها» ويذكر «.. أنه يتم حفظ الحبوب الاحتياطية في المستودعات التي عملوها في الدور العلوي من منازلهم، صيانة لها من إضرار الحشرات» ومما يدل على زيادة المحاصيل الزراعية وبالذات الحبوب أن المكوس المدفوعة لحكم آل رشيد في هذه المرحلة (٣٣٠) ألف صاع من الحبوب، و(٩٣٠) ألف وزنة من التمر.[٢٧]

هذه الزيادة في المحاصيل الزراعية أدت إلى تغير في أداء المطبخ، فبعد أن كان يطبخ الأكل الثيراني أو أكل البؤس والمسغبة في زمن الندرة كما أوضحناه سابقاً، صار يطبخ القمح خالصاً ودون خلطه ببذور أخرى من نفس عائلة القمح، إلا أنه على نوعين: الحنطة ومنها يطبخ المرقوق والمطازيز، واللقيمي ويطبخ منه الجريش، لكن يلاحظ هنا أن القمح يطبخ بالماء ولا يخبز، وهذا برأيي مردّه إلى أن ثقافة الطبخ فقيرة أو أنهم يجهلون طريقة إعداد الخبز -باستثناء قرص الجمر الذي يكبس على المعدة طوال اليوم- فليس أمامهم إلا طهي القمح بالماء، فكانت وجبتا المرقوق والمطازيز لهما السيادة في المطبخ القصيمي آنذاك، أو كلتا الوجبتين نشأت لهذا السبب والآن كلتاهما دخلتا الفلكلور الغذائي، وحينما تستحضر فإنه من خلال الحالة الرومانتيكية لزمن مضى.

ودخل الخبز إلى المطبخ القصيمي بداية من خلال التنّور[٢٨] المحفور في الأرض، الذي لم يكن متوافراً بكل بيت لندرة القمح، ولعدم معرفة الناس بصناعة الفخار، أو لقلة الأيدي الماهرة بعمل الفخار، فعرفت المراصيع وهي نوع من أنواع الخبز صغيرة الحجم ونحيفة، إلا أن النساء تخلت عن التنّور، فأصبحت تخبز على «التاوه»[٢٩] أو المقرصة، خبز القرصان والمصابيب، لتوفر المقارص بشكل واسع، والتي يتم تحميتها بنار الجلة أو بقايا أحراش المزارع من سعف النخيل أو أغصان الأثل اليابسة. وانتشار المقارص كان بسبب توافر الأيدي المصنعة، التي هاجرت بشكل كبير إلى بريدة، فأدت هذه الهجرة إلي زيادة سكان المدينة، ففي عام ١٩٠٧م كان عدد السكان (١٤,٥٠٠) نسمة وعدد المنازل (١,٨١٨) منزلاً[٣٠]، فوفرت هذه الأيدي العاملة، منافع الحديد، فانتشرت ورش الحدادة بالمدينة، التي تصنع أدوات المطبخ وأدوات الفلاحة، لأن هناك علاقة متبادلة بين ما توفره المزارع من أحراش وحطب وما توفره الإبقار من روث وجلة، لأن يكون هناك زيادة في النار، وزيادة في موقد الصهر، وبالتالي زيادة للأيدي العاملة المصنعة، فخلقت هذه الحالة حيوية في التجارة والزراعة، والصناعة أو ما يُسمّي عند (برودل) «الصناعة اليدوية المتناثرة».[٣١] ونشير هنا إلى عامل رابع يضاف إلى العوامل الثلاثة السابقة، عزز الحيوية التجارية والزراعية، هو أمرة جديدة للمدينة من آل أبا الخيل الذين تولوا إمارة المدينة منذ عام ١٨٧٣م إلى ١٩٠٧م، وهؤلاء من أصحاب رؤوس الأموال، وتعتبر بداية إمارتهم هي البداية الحقيقية للنشاط التجاري لبريدة، على نطاق واسع مع البلدان المجاورة خصوصاً العراق والكويت. يقول الشيخ سليمان الروّاف «إن أهالي بريدة كانوا يتعاملون بالتجارة مع البلدان المجاورة وخصوصاً العراق في أول نشأتها ثم توسعت التجارة بشكل كبير منذ عام ١٢٩٠/ ١٨٧٣م مع عموم البلدان كسوريا وفلسطين ومصر»[٣٢] ولدينا وثيقة تاريخية توضح الحالة التجارية لهذه المدينة، ذكر لوريمر في كتابه «دليل الخليج»: «يبلغ عدد الحوانيت في السوق الرئيسي (٣٠٠) حانوت وبريدة مركز تجاري هام ولكن تجارتها ونشاطها يبلغان أوجهما خلال الأشهر الأربعة التي تلي جمع البلح عندما يعود البدو الرحّل لشراء البلح والأرز والقماش من المدينة، وفي بعض الأحيان

تقام نحو (١٠٠٠) خيمة في وقت واحد خارج أسوار المدينة وفي المواسم الأخرى من السنة تغلق نسبة كبيرة من المحلات. وتشتهر بريدة بسوق الخيل وتأتي معظم الحيوانات من قبيلة مطير وهي أكثر عدداً مما هي عليه في سوق عنيزة ولكنها ليست جيدة، وتعتمد بريدة جزئياً على الكويت في المواد الغذائية وكلياً في البضائع القطنية، ويوجد تجار أغنياء في بريدة ومن بينهم بعض تجار الجمال الناجحين الذين جمعوا المال بنقل الحبوب إلى العراق التركي وبتوريد الأرز والملابس إلى نجد وبتصدير السمن إلى مكة، وفي بعض السنين يصدرون البلح والغلال إلى المدينة»[٣٣].

يمكن القول من خلال كلامنا السابق أن بريدة أصبحت تمثل حشداً من الناس يأتون إليها في مواسم معينة، وهم البدو، وحشداً محلياً يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمنطقة المجاورة لها وتحديداً هم فلاحو ظهير المدينة أو الخبوب الزراعية. هذان الحشدان دمغا المدينة بطابعهما الثقافي المحافظ، فأصبحت بريدة تحمل هذه العلامة إلى الآن[٣٤]، لكن كلا الحشدين خلقا موطناً مهاباً لهذه المدينة يُسمَى عند (ماكس فيبر) «موطن سوق» الذي يوضح أن المدينة «بالمعنى الاقتصادي، عندما تتمكن غالبية سكانها من سد احتياجاتها اليومية من السوق المحلي، وذلك بشكل أساسي من سلع ينتجها السكان أنفسهم، وسكان الضواحي، ويطرحونها في ذلك السوق للتبادل، أن المدينة بالمعنى المستعمل هنا للمصطلح هي موطن سوق ويعني هنا أنها تملك من الناحية الاقتصادية بشكل أساسي، سوقاً محلياً يتجاوز الإنتاج فيه والتبادل سكان المدينة، إذ إنه نتيجة التخصص الإنتاجي للسوق، فإن سكان القرى المحيطة يترددون عليه ويتعاطون البيع والشراء في منتجات الحرفيين وسلع الاتجار معاً»[٣٥].

وحينما أصبحت بريدة «موطن سوق» بامتياز بفعل العوامل التي ذكرناها سابقاً، فرح سكان المدينة بهذا الاستقرار، وهذه الزراعة والصناعة والنمو إجمالاً، فودّعوا حياة الترحّل إلى الأبد، ودخل الخبز مطبخهم، فأضيف إلى العصيدة والجريش والمرقوق والمطازيز والمراصيع، والقرصان والمصابيب وتوجوا مطبخهم بالكليجة، التي تم استيرادها مع قوافل التجار أو العقيلات وأصبحت حياتهم مخالفة لدورة الحياة البرية وغذاء الأقِط، ولم يعنهم قول الشاعر:

رويدك حتى ينبت البقل والغضا
فيكثر إقط عندهم وحليب[٣٦]

وارتبطوا بدورة أخرى مهمة وأكثر فعالية، فتمركزت حياتهم الاجتماعية والسياسية على نظم الزراعة وتتابع الفصول الزراعية السنوية، ونظام السوق الموسمي. وتجلى فرحهم من خلال كعكة الكليجة، وأن تكون هدية بمناسبة زواج بناتهم، هذا الربط بين مادة القمح المكوّن الأساسي للكليجة، وزواج الفتاة، ليس إلا استحضار للمعاني الخفية للخصوبة والاستقرار التي يوحي بها القمح، والموجودة عند كل شعوب الأرض وكل الحضارات، كما تحدثنا عنه سابقاً، لما يعنيه القمح والزراعة إجمالاً من استقرار، ولما تعنيه المرأة من خصوبة وكونها أول من اكتشف الحقل.

وكل الشخصيات الطقوسية الميثولوجية: من مثل: «أمهات الأقماح، وفتيات الدخن، وذئاب القمح وما شابهه»، والماورائيات حول الزراعة، والبذور، والمرأة الكبرى، والخصوبة، التي جرت على مسرح الحقل الزراعي لبلاد ما بين النهرين،[٣٧] مصدر الكليجة، قد لا تكون حاضرة كلغة؛ في الثقافة القصيمية، إلا أن الحضور الرمزي لهذه الرؤى الأسطورية يتجلّى في (الكليجة)، وبكون هذه الكعكة هدية زواج الفتاة/ المرأة الخصب، وكلا الرمزين القمح/المرأة لهما علاقة بالاستقرار والخصوبة، وربما يندهش القارئ حينما يقرأ أن ما «تقابل كلمة الكليجة العراقية كلمة «القليطة» العامية السريانية وهي ضرب من الفطائر»[٣٨].

وأخيراً وليس آخراً، إن من يبحث عن تاريخ الكليجة باليوم والشهر والسنة، قد لا يعنيه هذا المقال، أما من يريد أن يفهم أو يدرك روح الأشياء فأتمنى أن أكون قد قدمت له شيئاً من رائحة الكليجة.

الهوامش:

* نشير هنا أن اتخاذنا مدينة بريدة كنموذج على الاستقرار في منطقة القصيم، على اعتبار أن أميرها يطلق عليه أمير القصيم، لسيطرته على باقي مدن وبلدات القصيم، في مرحلة نموها المشار إليه سابقاً.

١- الكليجة: قرص حلوي يخبز من البر ويحشى بالدبس.

٢- باناتي، تشالز، (٢٠٠٣): قصة العادات والتقاليد وأصل الأشياء، بيروت، دار الخيال للطباعة والنشر والتوزيع، ص ٣٩.

٣- لمزيد من الاطلاع انظر، البيديل، ف.ب، (٢٠٠٥): سحر الأساطير، ترجمة د. حسان ميخائيل إسحاق، دمشق، دار علاء الدين، ص ٨٧-٩٠.

٤- نفس المصدر ص ٨٨.

٥- نفس المصدر ص ٨٨.

٦- الأقط: ويُسمّى أيضاً البقل والمضير والعفيق، ومنه ما يُسمّى الصريب، ويعد من منتجات الألبان التي عرفها الإنسان في الجزيرة العربية من أقدم العصور، فقد ورد ذكرها في الحديث النبوي وفي مصادر التراث العربي والإقْط هو أقراص صغيرة مجففة من حليب

الضأن أو الماعز. (الثقافة التقليدية في المملكة العربية السعودية، ١٤٢٠) ج٣ ص ٤٧٧.

٧-نقلاً عن، الربدي، محمد صالح، (١٩٨٦م): بريدة نموها الحضري وعلاقاتها الإقليمية، الرياض، مؤسسة دار الكتاب السعودي، ج٢ ص ١٧.

٨- نفس المصدر ص ٥٢.

٩- نفس المصدر ص ٦٣.

١٠- الحنشل: كلمة يطلقها أهل القصيم على الأفراد الذين يتسللون ليلاً للمزارع، وسرقة الحيوانات الموجودة، أو أي طعام يجدونه، وهم في الغالب من البدو، ومن هنا بُني البيت الحصن، حيث تدخل جميع الحيوانات في هذا الحصن، بالإضافة إلى أصحاب الحصن ليلاً للاحتماء به من الحنشل.

١١- الربدي، محمد صالح، (١٩٨٦م): بريدة نموها الحضري وعلاقاتها الإقليمية، الرياض، مؤسسة دار الكتاب السعودي، ج ٢ ص ٦٧.

١٢- نفس المصدر ص ٦٤.

١٣- نفس المصدر ص ٦٦.

١٤- برودل، فرنان، (١٩٩٣م): (الحضارة المادية والاقتصادية والرأسمالية من القرن الخامس عشر حتي القرن الثامن عشر، ترجمة د.مصطفى ماهر، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ج١ ص ١٢٢.

١٥- الربدي، محمد صالح، (١٩٨٦م): بريدة، نموها الحضري وعلاقاتها الإقليمية، الرياض، مؤسسة دار الكتاب السعودي، ج١ص ١٢٤.

١٦- البسام، عبدالله عبدالرحمن (١٩٩٩): خزانة التواريخ النجدية، عشرة أجزاء، لا يوجد مكان الطبع، أو دار النشر.

١٧- الجصة: غرفة صغيرة لها أبواب وتُبنى من الفروش والحصى وهي أحجار كبيرة لا يزيد سمكها عن (٥سم)، وللجصة فتحة صغيرة من الجهة الأمامية على ارتفاع (١,٥م) عن مستوى أرضية الغرفة ومقاسها (٦٠ سم × ٩٠سم)، ويكدس التمر داخل الجصة، (الثقافة التقليدية في المملكة العربية السعودية (١٤٢٠)ج٢ ص ٢٧٦.

١٨- سقمة العام: التمر المكدّس داخل الجصة (نفس المصدر ص ٢٧٦).

١٩- السانية: هي مجموعة من الأدوات المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعملية استخراج المياه من البئر باستخدام الحيوانات وتشمل؛ المحالة والدراجة والرشا والسريح (المقاط) والغرب والقتب. لمزيد من الاطلاع على هذه الأدوات، وشرحها بالتفصيل، انظر (الثقافة التقليدية في المملكة العربية السعودية (١٤٢٠) ج٥ ص٢٩٥- ٣٠٨).

٢٠- الصويان، سعد، (رئيس تحرير) (١٤٢٠): الثقافة التقليدية في المملكة العربية السعودية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوثيق، ج٥ ص ٣٤٠- ٣٤١.

٢١- برودل، فرنان، (١٩٩٣): الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر، ترجمة د. مصطفى ماهر، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ج١ ص ١٥١.

٢٢- الصويان،، سعد، (رئيس تحرير) (١٤٢٠): الثقافة التقليدية في المملكة العربية السعودية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوثيق، ج٥ ص ٣٤٠.

٢٣- الربدي، محمد صالح، (١٩٨٦): بريدة، نموها الحضري وعلاقاتها الإقليمية، الرياض، مؤسسة دار الكتاب السعودي، ج١ ص ١٢٤.

٢٤- الجلة: من سماد البقر، وطريقة إعدادها: تؤخذ نفاية البقر وهي رطبة وتلصق على الجدار وتترك حتى تنشف ومن ثم تخزن لاستخدامها كوقود للطبخ أو سماد للزراعة.

٢٥- ابن عبيد، إبراهيم (لا يوجد تاريخ الطبع): تذكرة أولي النهى والعرفان بأيام الله الواحد الديان، وذكر حوادث الزمان، الرياض، مؤسسة النور للطباعة، ج٢ ص١٢٠.

٢٦- البرج: يطلق على المرحاض في المساكن التقليدية اسم برج أو موسع، وهو غرفة صغيرة لا تتجاوز مساحتها متراً مربعاً. تكون مرتفعة عن مستوى سطح أرضية المنزل بحوالي (٦٠سم) إلى (١٠٠سم) ويكون الدخول إلى المرحاض عن طريق بضع درجات، ولا يوجد داخل هذه الغرفة سوى فتحة صغيرة دائرية الشكل لا يتجاوز قطرها (٢٠ سم) في وسط أرضية الغرفة، تُقضى فيها الحاجة، ويتم تنظيف الفضلات عن طريق فتحة صغيرة في أحد حوائط الغرفة، ويؤدي هذا العمل أشخاص معينون، وتُسمّدُ أشجار النخيل والمزروعات بهذه الفضلات. (الثقافة التقليدية في المملكة العربية السعودية (١٤٢٠) ج ٤ ص ٢٨٠.

٢٧- حسني، حسين، (٢٠٠٣): مذكرات ضابط عثماني في نجد، بيروت، دار كتب، ص ٢٨-٢٩.

٢٨- التنّور: الذي يخبز فيه، والاسم في الأصل أعجمي فعربته العرب. قال أبومنصور: ولا نعرفه في كرم العرب لأنه مهمل، انظر (ابن منظور) (١٩٩٧): لسان العرب، بيروت، دار صامد، ج١ ص ٣١٣).

٢٩- التاوة: المقرصة دائرية الشكل تشبه القبة.

٣٠- الربدي، محمد صالح، (١٩٨٦): بريدة، نموها الحضري وعلاقاتها الإقليمية، الرياض، مؤسسة دار الكتاب السعودي، ج ١ ص ١٢٤.

٣١- الصناعة اليدوية المتناثرة: اصطلاح سكّه فرنان برودل على المصانع اليدوية المتناثرة التي ترتبط بعضها ببعض.. لمزيد من الاطلاع انظر برودل، فرنان، (١٩٩٣): الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر؛ ترجمة د.مصطفى ماهر، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ج٢ ص ٣٨٤ - ٣٨٥.

٣٢- نقلاً عن، الربدي، مصطفى صالح، (١٩٨٦): بريدة، نموها الحضري وعلاقاتها الإقليمية، الرياض، مؤسسة دار الكتاب السعودي، ج٢ ص ٨١.

٣٣- نفس المصدر ص ٩١- ٩٢.

٣٤- الحالة المحافظة لمدينة بريدة الآن تشكلت بفعل أن غالبية السكان هم من المناطق الريفية المجاورة أو من البدو الذين استقروا بالمدينة، فانطبعت ذهنيتهم على ثقافة المدينة، هذه الذهنية تتأسس على الخرافة والميتافيزيقيا والرتابة فأصبحت بريدة وكيلاً لتصدير هذه الذهنية لكل المحيط الجغرافي.

٣٥- فيبر، ماكس، (١٩٨٣): مجلة الفكر العربي، بيروت، معهد الإنماء العربي ص ٩.

٣٦- ابن منظور، (١٩٩٧): لسان العرب، بيروت، دار صامد، ج ١ ص ٨٧.

٣٧- البيدول، ف.ب، (٢٠٠٥): سحر الأساطير، ترجمة د.حسان ميخائيل إسحق، دمشق، دار علاء الدين، ص ٨٩-٩٠.

٣٨- الشوك، علي، (١٩٩٩): جولة في أقاليم اللغة والأسطورة، دمشق، دار المدى، ص ١١٢.

قصيدة البرزخ

من الموروث الشعبي النجدي

سعد البازعي*

ينقسم الشعر الشعبي في منطقة نجد -المعروف أيضاً بالنبطي أو العامي- إلى قسمين رئيسين شائعين: شعر بدوي وآخر حضري، ينتج الأول في البادية وله سمَات فنية وموضوعية معروفة، بينما يصدر الثاني عَن سكان القرى أو الحواضر وله أيضاً سمَاته وموضوعاته المعروفة. ومع أن هذا التقسيم لا يَرقى إلى درجة الانفصال، فإن ثمّة سمَات تميّز أحدهما عن الآخر، فإذا اتّسم الأول بأجواء الصحراء وقسوتها سواء في مفرداته أو قضاياه أوهمومه؛ كالفروسية والكرم، كما لدى أسماء مشهورة من الشعراء، مثل: تركي بن حميد وراكان بن حثلين وشليويح العطاوي؛ فإن الثاني يتّسم بقدر أكبر من الرقّة والسلاسة فيما يتخيره من مفردات ويطرقه من موضوعات مما يتناسب مع البيئة القروية والزراعية. ومن أبرز شعراء النوع الثاني: محمد بن لعبون ومحسن الهزاني قديماً، ومحمد السديري وخالد الفيصل حديثاً.

هذان القسمان أو النوعان من الشعر يجاورهما نوع ثالث لعلّ من الدقّة أن يسمّى الشعر البرزخي، أي: الشعر المنتج في المنطقة الوسطى التي تلتقي فيها البداوة بالتحضر، والصحراء بالقرية، وحياة الترحل خلف المطر بحياة الإقامة الزراعية أو التجارية. في الواحات يلتقي النمطان من العيش بما يتضمنانه من تجارب وأساليب في التعبير. ومن يتأمل هذا النوع الثالث سيجد أنه يحمل بعض سمَات النوعين الآخرين، لكنه ينفرد بسمَاته الخاصة الّتي أبرز ما فيها تلك الإشكاليات النَاجمة عن تماس نمط العيش في البداوة مع نمط الحياة الحضرية أو المتوطنة وما يتضمنه ذلك من انسجام وتلاقح حيناً وتوتّر حيناً آخر.

فيما يلي من ملاحظات أودّ أن أتوقف عند هذا النوع الثالث الذي يبرز في قصائد لشعراء شعبيين من أشهرهم: عبد الله بن سبيل وفهيد المجماج وعويد الدوسري ومشعان الهتيمي، وهم شعراء عاشوا في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي والربع الأول من القرن العشرين. وباستثناء ابن سبيل، فإن هؤلاء الشعراء لا يكادون يحظون باهتمام يذكر في مجاميع الشعر النبطي أو الشعبي الشائعة، ولم يلقوا ما يستحقون من اهتمام إلا على يد الباحث سعد الجنيدل الذي تناولهم في أكثر من موضع من أعماله. غير أن ضعف الاهتمام بأولئك الشعراء (باستثناء ابن سبيل طبعاً) لم يعنِ عدم انتشار شعرهم بين العامة، فبعض قصائدهم معروفة مردّدة لدى بعض المهتمين بالشعر الشعبي وبعض كبار السن. لكن المأساة هي أن من أولئك من فقد حتى قصائده حين نُسبت إلى غيره. ولعل أبرز أولئك -كما يخبرنا ابن جنيدل- فهيد المجماج الذي طغت شهرة ابن سبيل عليه فظن البعض أن قصائده لابن سبيل.[1] ومع أن تداخل الأسماء والقصائد والأبيات من الظواهر المعروفة في الشعر الشعبي بوصفه جزءاً من ثقافة شفاهية يصعب ضبط منتجيه أو قائليه كما هو الحال في المدون من الأدب، فإن حدوث هذا التداخل في هذا السياق بالذات مؤشر على تشابه التجربة لدى شعراء عاشوا ظروفاً متشابهة وأنتجوا قصائد تحمل حنيناً وقلقاً متشابهين، إلى جانب المعجم الشعري المشترك الذي يجعل من السهل على القصائد أن تتداخل.

ما يعنينا هنا هو ذلك التداخل في التجربة والنصوص من حيث هي تعكس ما أشرت إليه بالظاهرة البرزخية، أي: الشعر الذي نتج عن التقاء نمطي العيش الحضري (أو الزراعي الاستيطاني) والبدوي (المعتمد على التنقل) بوصف ذلك الالتقاء من سمَات الثقافة التي عرفتها الأجزاء الوسطى من الجزيرة العربية. ففي تلك الأجزاء- أو ما يعرف بمنطقة نجد- تشكلت الحياة من النمطين نتيجة للطبيعة الصحراوية التي دفعت بالبعض إلى حياة التنقل والرعي، وآخرين إلى استيطان الواحات واستزراع الأرض من الموارد المائية الشحيحة المتناثرة هنا وهناك في شكل آبار أو ينابيع أرضية. غير أن التقاء نظامي العيش كان حتمياً، ليس لوجودهما في المنطقة نفسها، وإنما لاعتماد كل نظام على الآخر من أجل ازدهاره واستمراره. فقد تطور مع الزمن شكل من العلاقات جعل كلاً من النظامين يحتاج الآخر: الحياة البدوية بحاجة إلى ابتياع حاجيات أساسية من الملابس والطعام وغيرها من سكان القرى، بالإضافة إلى حاجتهم من الماء في فصل الصيف حين تمسك السماء عن الأمطار فتضيق الحياة على البدو الرحَل؛ في حين يحتاج سكان القرى قوافل البادية لتصريف ما ينتجونه من بضائع مختلفة وليحصلوا منهم على بعض احتياجات الطعام كاللحوم والدهون والأصواف. وكان فصل الصيف هو فصل اللقاء بين المجموعتين ونظامي العيش على النحو الذي عرفته معظم أنحاء نجد وإن اشتهرت أماكن أكثر من غيرها كنقاط التقاء رئيسة.

غير أن هذا الترابط الاقتصادي المعيشي صاحبه- كما كان لا بد أن يحدث- تواصلٌ على المستوى الإنساني

* ناقد وأستاذ جامعي سعودي.

البحث؛ من لقاءات وتعارف وتناقل أخبار وأشعار وما إلى ذلك. وكان من التواصل الإنساني تواصل عاطفي نشأ على حوافّ العلاقات وأطراف الاتصال بين الرجال والنساء من الجانبين، مما كان مسؤولاً عن شعر مشبوب العاطفة يعبر عن الوله لمعشوق يطلُّ حيناً ويرحل طويلاً فيترك حنيناً وقصصاً وقصائد تروي ما تنامى بين الأعين والقلوب. ومما يلفت النظر أن الشعراء الذين عنوا بتلك التجارب لم يكونوا من شعراء البادية بقدر ما كانوا شعراء الحضر، فعلى الرغم من وجود قصائد بدوية تعبّر عن رؤيتها لتلك الصلات على نحو ما، فإن ما بقي من شعر مهم حول ذلك البرزخ الشعري/الإنساني جاء من سكان الحواضر الذين خالطوا البادية حين جاءت وتلوّعوا بفراقها حين رحلت.[٢]

هنا ينبثق سؤال منطقي حول أسباب ذلك الولع الحضري بالبادية وأبنائها وبناتها، وإن كان من جواب فقد يكون فيما يستثيره الرحيل والتنقل من تصورات رومانسية في طابعها، تصورات حالمة بالانطلاق والحرية في الصحراء بعيداً عن قيود التمدّن وروابط الانتظام في حياة مستقرة، فالإنسان مولع غالباً بتلك التصورات، على ما يتبين من أوهامها أحياناً، وكثير من الإبداع الفني جاء من فانتازيا الرحيل والسفر كراهة للبقاء وعدم التغيير. وفي الشعر العربي القديم الكثير من تلك الفنتازيا لدى شعراء عرفوا بانتمائهم الحضري، مثل: المتنبي في قصيدته الشهيرة:

من الجآذر في زي الأعاريب
حمر الحلى والمطايا والجلابيب

التي يصل فيها إلى رفض التحضر بما يتضمنه من جمال مصطنع من خلال تفضيله «آرام» البدو على «معيز» الحضر:

أين المعيز من الآرام ناظرة
وغير ناظرة في الحسن والطيب؟
أفدي ظباء فلاة ما عرفن بها
مضغ الكلام ولا صبغ الحواجيب

في الملاحظات التالية سأتوقف عند نموذجين بارزين لقصيدة البرزخ يتمثلان في شعر فهيد المجماج وعبد الله بن سبيل، اخترتهما لتميّزهما الشعري من ناحية، ولتمثيلهما النموذج الذي أتحدث عنه. الوقفة عند شعر ابن سبيل ستكون أكثر تفصيلاً لتميز تجربته وقدرتها العالية على تمثيل النموذج موضوع التناول.

الشاعر الأول هو فهيد المجماج (و«فهيد» تصغير «فهد»)، الذي قضى حياته في بلدة «الأثلة» الواقعة فيما يعرف بعالية نجد، أو شمالها. وكان الابن الوحيد بين خمس أخوات لأب فقير، ما اضطره للعمل «كالفاً»، أي: أجيراً عند أحد المزارعين. يقول سعد بن جنيدل عن بلدة الأثلة أنها:

«من البلدان الواقعة في عالية نجد ذات المراعي الجيدة والمياه الوفيرة، يعمل عامة أهلها في الزراعة، وتمر بها قبائل عتيبة في انحدارها في فصل الشتاء ويقطنون فيها، يشربون من آبارها ويرعون في براريها في فصل الصيف، في هذه البلدة الحضرية يلتقي مجتمع الحضر المقيمين بمجتمع البدو الرحل في ائتلاف ووئام خلال فترة لا تقل عن ثلاثة أشهر من كل عام».[٣]

ثم يشير سعد بن جنيدل إلى أن الشاعر وقع في حب قريبة له من البيئة الحضرية نفسها، وقال فيها قصائد تعبر عن ولعه بها، لاسيما حين تزوجت من غيره فحُرم منها. لكن الشعر الأقوى - كما يرى ابن جنيدل - جاء من ولع فهيد بفتاة بدوية ممن يقطنون البلدة في فصل الصيف. فقد جاءت تلك العلاقة في فترة نضج عاطفي وشعري تمخضت عنه قصائد من أجمل ما قال، منها قوله:

يا من لقلب من شديد العرب جاظ
كما يجوظ إلى أونس الكي ممروظ
لا والله إلا صار للبدو نظناظ
دونك حجير مغيزل العين مقظوظ
طمنت راسي للمنازل ولا راظ
ولا شفت بيت بايسر البدع منهوظ
يا من يبشرني عسى شيخهم راظ
وين انت يا اللي لك مع البدو ملحوظ
طووا ورووا وانتووا عقب مقياظ
ولانيب راجيهم إلى جرة الحوظ
يوم استقلوا والمظاهير قفاظ
غدا لهم دون المشاريف عاروظ
يبون براق على دارهم ناظ
مختلطة به عشبة الصيف وحموظ
شفوا وهفوا واتقوا عقب الاعراظ
وأمسيت حالي من هوى زيد مقروظ[٤]

يشبه الشاعر نفسه في البداية بمريض يتعرض للكي فيقفز من الألم (يجوظ) ويتساءل: إن كان هناك من يهتم بقلبه (يا من لقلب). ثم يعرض في البيت

الثاني للُبِّ المشكلة وهي تحرك البدو وضجيجهم عند العزم على الرحيل، ويشير إلى دليل ذلك هو بقايا مسكن (حجير) معشوقته (مغيزل العين) بعد هدمه (مقظوظ). ذلك الرحيل جعل الشاعر يطأطئ رأسه (طمنت) بحثاً -كما يبدو- عما يخالف ظنّه، فرأسه لم يستكن أو يسهل ترويضه (راظ، راض) أي: أن تفكيره ظل يصر على البحث لكنه عاد دون نتيجة، فهو يواجه حقيقة الرحيل، فالمكان الذي كانت تقطنه المعشوقة (بايسر البدع وهو بئر زراعي) أمسى خالياً من أي بيت مرفوع الأعمدة (منهوظ).

أما في الأبيات التالية فهو يتمنى أن يقرر شيخ العشيرة التوقف عن المسيرة، ويعرف أن لا أحد سيأتي له بالمعلومات سوى شخص قريب من البادية. يعقب ذلك وصفه لرحيلهم بأفعال متتالية تصف مراحل التهيئة للرحيل (طووا ورووا، أي: طووا البيوت واستزادوا من الماء) بعد انتهاء المصيف (المقياظ)، ليعلن بعد ذلك بيأس واضح أن أولئك البدو -كعادتهم- لن يعودوا حتى يأتي الصيف التالي. يتلو ذلك وصفه منظرهم وهم يغادرون البلدة على إبلهم (المظاهير) التي تلتف في سيرها (قفاظ). أما الدافع إلى الرحيل فهو البحث الموسمي الدائب عن العشب والماء في مرحلة ما بعد الصيف، فهم يرون البرق ويتبعونه أملاً في العثور على عشب تمتزج فيه بقايا أعشاب الصيف مع نبات الحمض.[٥]

أولئك الراحلين لم يدرْ في خلدهم -طبعاً- أنهم تركوا قلوباً معلقة بهم كقلب شاعرنا الذي يتخيل رحيلهم بصور متتالية وكأنه يقدم شريطاً سينمائياً: شفوا وهفوا واتقوا عقب الاعراض، أي: صعدوا إلى مشارف التلال المحيطة، ثم أخذوا في الانحدار إلى أن اختفوا تماماً، ليتركوا الشاعر وحاله مريضة ناقصة (مقروظة). وتتركز الأبيات الثلاثة الأخيرة على تلك الحال وصور معاناتها:

وأمسيت كني هـاوي حبس الأرفاظ
وصبـرت يوم انه مقاسيم وحظوظ
والدمع من عيني على محجري فاظ
فيظة شعيب فايظ لـه على روظ
إلى استعز القلب واعنس بالافراظ
تعرظـه من طـاري البـدو عاروظ

فهو أشبه بسجين الأعداء، لكنه مضطر للصبر؛ لأن ما حدث له قدر (مقاسيم، جمع مقسوم) وحظ. لكن ذلك لم يمنع عينيه من أن تدمعا فتفيضا على محجريه كما يفيض الشعيب الممتلئ ماءً على روض مُلئَ بالعشب. والصورة الأخيرة تتضمن مفارقة المقارنة بما ذهب البدو بحثاً عنه، فهم -أيضاً- ذهبوا بحثاً عن الشعيب الذي يفيض على روض، لكنهم بفعلهم خلفوا وراءهم سيولاً ورياضاً من المعاناة والألم الإنساني. ومما يعزز من وعي الشاعر بتلك المفارقة الجميلة المؤلمة أنه يختم القصيدة بصورة تُتمّ ما ابتدأه البيت السابق، فهو يؤكد أخيراً أن القلب ما إن يبدأ بالازدهار فينبت نباته (أعنس بالابراض) لقربه من الأحبة، حتى يقرر البدو الرحيل فيقلبون الربيع إلى إمحال، وكأن بحثهم عن ربيع الأرض مقروناً بخريف سريع للقلوب العاشقة.

هذه المفارقة، مفارقة الربيع والخريف، أو الإزهار والإمحال، هي ما يتبينه ويقف عنده غير شاعر من شعراء تلك المرحلة أو المنطقة البرزخية الوسطى بين البداوة والتحضر. كأنما هنالك دورتان، الأولى: دورة الحياة الرعوية للبادية التي تمتد من الصيف في مناطق التوطّن حتى بدايات الشتاء التي تؤذن بالرحيل ثم الربيع في البراري البعيدة وانتهاءً بإيذان ذلك الربيع بالغياب ومجيء الصيف، ما يؤذن بالعودة مرة أخرى إلى المصيف قرب آبار المياه في القرى كقرية الشاعر المجماج. لكن هذه الدورة تقابلها دورة المقيمين في القرى التي تعني أن الصيف هو موسم الحياة، أي: المقابل لشتاء البدو وربيعهم، سواء من الناحية الاقتصادية أو من الناحية الإنسانية/ العاطفية، حيث يتيح الموسم للجميع ازدهاراً، لينتهي ذلك كله بشتاء وأمطار وربيع تأخذ البادية بعيداً فتؤذن بنوع من الإمحال لأبناء القرى، ومنهم المرهفون كالشاعر فهيد.

الشاعر الآخر الذي استوقفته تلك المفارقات وغيرها والذي يُعدّ الأكثر وقوفاً على العلاقة المدهشة بين حواضر نجد وبدوها وما تولد عن تلك العلاقة من تآلف وتوتر، هو عبدالله بن حمود بن سبيّل الذي عاش في بلدة «نُفَيْ» الواقعة إلى الشمال من مدينة الرياض، وكان معاصراً لفهيد المجماج كما وردت الإشارة أعلاه.[٦]

فابن سبيل يكاد يكون شاعر البرزخ بامتياز، ذلك أنه في معظم قصائده معنيٌّ بالتقاء البادية بالحاضرة وبما يعنيه ذلك على المستويات الاجتماعية والاقتصادية. لكن منطلقه لم يكن بكل تأكيد منطلق الراصد أو

المحلل، وإنما منطلق الشاعر العاشق المولع بمن يأتون ثم لا يلبثون أن يرحلوا.

في قصائد ابن سبيل نجد ولعاً بالبادية غير محصور في جمال المرأة وعشقها، وإنما في قيم الحياة البدوية من فروسية وكرم وصبر على قسوة الحياة، فهو الشاعر الذي كان يسكن في الحاضرة ويرى الاختلاف بين مكانه الثابت ومنطلقات البدو المتحركة دوماً، ولا شك أن رؤيته لا تخلو من خيال رومانسي يضفي على الحياة البدوية من السِّمَات ما قد لا يكون في حياتهم فعلاً، حياتهم التي كثيراً ما تعتورها الصعوبات، بل التي تتّسم بالمشقة غالباً:

ربيـــع قلبي جيّـة البـــدو حوله
وتقيـرب المقطـان واحبـني له
والسـوق يعجبني إلـى شفت ظولـه
مثل النظيم المختلف عن مثيله
ذولا لهـم حـاجة وذولا بـدو له
يلـهون راعي الـوارده عن قبيله[٧]

هذه الصورة البانورامية الممتلئة بالحركة هي مما يميز شعر ابن سبيل، لكنها تقدم في سياق تعبير الشاعر عن عشقه للبدو وما يخلقه مجيئهم من حياة في بلدة ساكنة أو قريبة من السكون معظم فصول السنة. يقول ابن سبيل إن مجيء البدو هو بمثابة الربيع لقلبه بما يمثله من تقارب للخيام أو «بيوت الشَّعر» (المقطان) التي تقيم فيها البادية في أنحاء كثيرة من الجزيرة العربية وتأخذها معها حين ترحل. وهو يعبّر عن حبه لذلك بصيغة المبالغة: (واحبني له)، أي: «ما أشدّ حبي له». أما مشهد السوق فما يعجبه فيه هو احتشاد الناس «ظوله» (من الظلال الناتجة عن الاحتشاد) الذي يشبّهه بالنظيم أو الشيء المنظم الفريد من نوعه في الوقت نفسه. ولكي يوضح الصورة يدعمها بدراما الحركة: فهؤلاء (ذولا) يأتون طلباً لحاجة ما حتى يعترض لهم آخرون يتدخلون بين البائع والشاري. والمجموعتان المختلطتان في السوق هما سكان البلدة من الحضر من ناحية، والبادية الوافدة من ناحية أخرى، فلكل من المجموعتين حاجات لدى المجموعة الأخرى، لكن عملية التبادل أو البيع والشراء لا تتم دائماً بسهولة، فثمّة تدخلات تعيقها أحياناً (يلهون راعي الوارده عن قبيله).

والقصيدة التي تنتظم الأبيات المشار إليها تبدأ بشكوى يوجهها الشاعر إلى صديق له يبين فيها حالته المريضة بالعشق مشبّهاً نفسه بالشعيب الذي أصابه الجفاف فمات نباته، ليأتي مجيء البدو بوصفه الربيع المنتظر لقلبه. ومن اللافت أن الخطاب الشعري لا يقوم على افتتان صاحب الحاضرة بالبدو فحسب، وإنما هناك أيضاً سعيه لنقل افتتانه إلى سامعين مفترضين (فالقصيدة الشعبية شفاهية أساساً)، سامعين لا يعرفون جماليات الحياة البدوية وقيمها، أو يحتاجون إلى من يذكرهم بذلك من خلال الصور الشعرية. ولا شك أن سامعي ابن سبيل لم يكونوا يجهلون ما يقدمه من «معلومات»، لكنهم سيدهشون حتماً لقدرة الشاعر الفنية على تصوير البادية في مجيئها وترحالها من زوايا لا تخطر لأكثرهم ببال. فالشاعر يأخذ في الاعتبار متلقّين ليسوا على نفس المستوى من معرفة تفاصيل الحياة البدوية، الأمر الذي يبرر كل تلك التفاصيل حول حياة البادية، فلو كان يخاطب البادية نفسها لما احتاج إلى التفصيل في الوصف، أو على هذه الفرضية تتأسس بلاغيات النص.

هذا التفصيل وما يتضمنه من صور وينطوي عليه من خطاب شعري، هو ما يشكل ما يمكن أن نصفه بجوهر القصيدة البرزخية أو بنيتها الأساسية، البنية التي تتكرر في نصوص كثيرة لابن سبيل وغيره من الشعراء وهو لا يملُّ من تكرارها والتفنّن في تقديمها بطرائق تختلف قليلاً أو كثيراً. لكن تلك الطرائق لا تتساوى من حيث القيمة الفنية، فهي تأتي عرضية أحياناً ومكررة، لكنها تأتي في أوقات أخرى جديدة مدهشة.

من قصائد ابن سبيل التي تحمل الجديد المدهش والتي تختزل القصيدة البرزخية بامتياز قصيدة مطلعها: «الله لا يسقي ليالٍ شفاشيف»، تتضمن صوراً جميلة ومعبرة عن تعالق الحياة الحضرية بالبدوية. في هذه القصيدة يبدأ الشاعر بالتعبير عن امتعاضه من ليالٍ تمر سريعاً (شفاشيف)،[٨] الليالي التي يأتي فيها البدو فتُتاح الفرصة لأصحاب الديون للمطالبة بما لهم لدى الآخرين. لنقرأ الأبيات الأولى من تلك القصيدة، وهي أبيات تشكل فيما بينها وحدة موضوعية كما يتبين:

الله لا يسـقي ليـــال شفاشيف
أيـام راعـي السمن يخْلص ديونه

فـرَاق شمل أهـل البيـوت المواليف
وكل علـى راسـه يباري ضعـونه

والـى نْشـد عن واحـد قيل مـا شيف
أزروا هل القعـدان لا يذكرونه

الشيـخ كنـه صايلٍ يتبع الريف
ياخذ اسبــوع البيت ما يبتنونه

يتلون مشــهاة البكار المشاعيف
وكلٍّ يبي قفره قِـدِم يسهجــونه

يقول: إن تلك الليالي السريعة، إلى جانب ما تؤديه من تنشيط للحياة الاقتصادية حيث يسعد بها الدائنون الذين يجدونها فرصة لاسترداد ديونهم، فإنها تؤدي من ناحية أخرى إلى تعاسة آخرين يرون أحبتهم يرحلون (فرّاق شمل أهل القلوب المواليف)، والراحلون هم البدو إذ تنطلق كل مجموعة مع رواحلها أو إبلها (الضعون)، فيمعن هؤلاء في الابتعاد والتفرّق حتى إنه لو سُئل عن مكان أحد لما استطاع المسؤولون- وهم هنا أولئك القائمون على رعاية صغار الإبل (القعدان)- أن يحددوا مكانه، علماً بأنهم الأقدر على ذلك، لتولِّيهم شأن تلك (القعدان). فسرعة الحركة وقوتها تجعل من الصعب تحديد أماكن الأشخاص المندفعين إلى الأمام، مثل ذلك الشيخ الذي يسير كالحصان أو الجمل الهائج يلاحق العشب مع مجموعته التي قد تسير لمدة أسبوع كامل دون أن تقف لنصب خيامها أملاً في الوصول السريع إلى المكان الأمثل للرعي والإقامة قبل أن يحتلّه الآخرون.

هذه الصور المفعمة بالحركة والمشاعر تكتسب حرارة أكبر حين يدخل الشاعر في البيت السادس ليتخذ موقفاً أكثر وضوحاً إزاء ما يحدث:

سقوى إلى جت نقضة الجزو بالصيف
وابعـد ثرى نقعـه وكنت مزونـه

إنه يدخل في وضع من المفارقة الغريبة، فهو يعبّر عن محبته لأيام الصيف، الأيام التي تعني: الجفاف والعطش. الدعاء بـ«السقوى» هي من أفضل أدعية البادية وتعني: تمنّي المطر أو السقيا، والمقصود هنا ليس التمني الحقيقي وإنما التعبير عن السعادة بما يحدث في الصيف، كأنه يقول: «ما أحلى، أو ما أسعد أيام الصيف»؛ لأنه يعلم أن الصيف ليس موسم أمطار، وإنما ما يهمه هو (نقضة الجزو بالصيف) أو مجيء البادية إلى البلدة مرة أخرى، وذلك لا يحدث إلا بسبب ابتعاد الماء سواء من الأرض (أبعد ثرى نقعه، أو ابتعد موضع الماء في التراب)، أو من السماء (كنت مزونه، أو توارت أمطاره)، كأنه يدعو بتوقّف المطر ومجيء الجفاف إلى الصحاري ليعود البدو طالبين الماء من آبار القرى. والمفارقة هي أنه يطلب غياب المطر بدعاء يعني مجيء المطر.[9] أما نتيجة ما يتمنّاه الشاعر وما يحدث فعلاً -أي: الإمحال المطلوب- فهي إقبال البدو الرحّل مرة أخرى على القرى وآبارها وأسواقها:

وجتنا جـرايرهم تـدق المشاريف
البيت يبْنى والظَعـن يقـهرونه

وتقاطروا مثل الحرار المقـاييف
وراعي الغنم عن مرحهم يفهقونه

وتـواردوا عـدٍّ شــرابه قــراقيف
العدّ لوُ هوْ بالفضا يشحنــونه

وكلٍّ نصا القرية يـدوْر التصاريف
واللي لـه احباب لباب يجـونه

وتسعين ليلة جانب العدّ ما عيف
وْلا للشـديد مطـرّي يذكـرونه

مع أن ما تسعى إليه الصور السابقة هو وصف مجيء أفواج البدو بدقّة وحيوية، فإن الوصف يتضمن -أيضاً- إعجاب الشاعر بالقادمين. فهاهم يقبلون فلولاً تدكُّ المرتفعات المحيطة لينصبون خيامهم من ناحية ويوقفون إبلهم من ناحية أخرى. ثم يشبههم بالصقور المقبلة لما في سيماهم من بطولة وشمم يجعلهم يبعدون رعاة الغنم عن الأماكن التي يريدون النزول فيها، والإبعاد هنا في الفعل (يفهقونه) -والفهق يعني: المسافة- لا يخلو من الاحتقار لرعي الغنم، المهنة التي لا يمارسها البدو تفضيلاً للإبل على غيرها من الحيوانات لا سيما الغنم التي يعدّونها من اهتمامات الحضر، وواضح إعجاب الشاعر بتلك الأنفة البدوية.

أما الصور التالية فتقدِّم وصفاً جميلاً مفعماً بالحركة والانطلاق. فالقادمون يذهبون إلى مورد الماء أولاً بمذاقه اللذيذ (قراقيف)، فمجيئهم هو أولاً من أجل الماء الذي تزخر به بئر القرية (العدّ)، وهم بعددهم قادرون على ملء ذلك المورد، ليتجهوا بعد ذلك إلى القرية بحثاً عن احتياجاتهم فيلتقي كل رفيق برفيقه بعد طولِ غياب. ولكن ليهنأ الجميع؛ فمدّة الإقامة طويلة نسبياً: تسعون ليلة. طوال تلك الفترة يظل البدو القادمون إلى جانب المورد لا يبتعدون عنه ولا يذكرون (يطرون) شيئاً عن الرحيل (الشديد، من شد الرحال).

لكن ما أسرع ما تنقضي تلك المدة التي بدت طويلة للتوّ؛ فالأشهر الثلاثة التي يقيمها البدو عند القرية تنتهي بهبوب النسائم أو الوسوم، جمع وسم، وهو موسم الأمطار التي تحمل تباشير الربيع إلى الأرض. إنها دورة الحياة تتواصل:

وهبت ذعاذيع الوسوم المهاريف
وسهيل يبدي ما بدا الصبح دونه

وجاهم من القبلة ركيب مواجيف
وحضور يوم ان النخل يصرمونه

والعصر بالمجلس مظال وتواقيف
وامسوا وتالي رايهم يقطعونه

والصبح طوّنّ البيوت الغطاريف
والمال قدم اطلاقته يصبحونه

وراحوا مع الريدا وساع الاطاريف
يذكر لهم مندىً شبيع يبونه

مقياظهم خلّي بليّا تواصيف
قفر عليه الذيب يرفع لحونه

إننا إزاء صورة غنية بالتفاصيل المتصلة بحياة البادية وما يحكمها من عوامل سواء كانت جغرافية أو إنسانية أو غير ذلك. فهبوب الرياح الموسمية يترافق مع ظهور نجم (سهيل) ساطعاً لا يحول بينه وبين الناظرين نور الصباح. وفي الوقت نفسه يأتي أناس بركابهم يحملون الأخبار (مواجيف)، ومجيئهم من جهة الغرب (القبلة) ناتج عن كون البادية يقطنون وسط الجزيرة. وفي الوقت نفسه يأتي أناس آخرون يخبرونهم أن النخل قد جني تمره (صُرم)، أي: أن فصل الصيف قد انتهى. وبذلك تبدأ مرحلة قصيرة من التشاور حول موعد الرحيل إلى البر. وتصوير ابن سبيل لعملية الانتظار والتشاور تصوير مدهش في قدرته على التقاط الحركات؛ فها هو العصر يأتي وها هم الناس يجتمعون أحياناً (مظال) ويقفون فرادى حيناً آخر، ولكن ما إن يأتي المساء حتى يكونوا قد حسموا أمرهم. ثم انظر في حركة الزمن من العصر إلى المساء إلى الصباح في البيت التالي: فها هو الأمر قد حسم في صالح الرحيل، وها هن الفتيات (الغطاريف) يقمن بالدور المسند إليهن في تلك الحالة، يطوين الخيام، وها هم الرجال يسقون الإبل (المال) صباحاً قبل انطلاقتها (يصبحونه). تتلو ذلك الانطلاقة مع الفجاج الواسعة في بحثهم المتكرر عن مكان مليء بالعشب والماء، وها هو مكانهم الذي قضوا فيه القيظ (مقياظهم) وقد ترك خالياً إلا من الذئب يأتي ليرفع فيه صوته بالنواح، ربما لأنه لم يعد يجد ما يتغذى عليه مما يمكنه التقاطه.

بيدَ أن الذئب بنواحه ليس إلا ممهداً لنواح إنساني أكثر شجواً وحزناً، فالشاعر يتلو بإعلان أساه هو الآخر وهو يرى منظر الرحيل يتكرر أمامه:

أوَيْ جيران عليهم تحاسيف
لولا انهم قلب الخطا يشعفونه

والى تعلّوا فوق مثل الخواطيف
كم مايقٍ برماحهم يزعجونه

والْهم على حل المواسم تحاريف
والى جذبهم قايد يتبعونه

هذي مغاوير وهذي مناكيف
وهذا يبيعونه وذا ياسمونه

والى تقظوا ما عليهم تحاسيف
ومنين ما طاح الحيا ينجعونه

فهو يأسف على رحيلهم لكنه في الوقت نفسه يتذكر ما يسببونه من ألم فيخفّ حزنه، كأنه يقول: كم آسفُ لرحيلهم، لكني لا أستطيع أيضاً أن أنسى ما يسببونه لي من جراح. وهذا قريب من المدح بما يشبه الذم، أو أنه خليط من المدح والذم، ذم العشاق طبعاً. غير أن ما يلفت النظر هنا هو انقسام المشاعر ليس بين الحزن وعدم الحزن، وإنما بين نوعي الإعجاب. فالألم الذي يسبّبونه للقلب يشير إلى العشق، أي: عشق الشاعر لأولئك الفتيات البدويات، علماً بأن القصيدة ليست معنية بالمرأة كثيراً، كما هو الحال في قصيدة المجماج أو في قصائد أخرى لابن سبيل، منها: قصيدته التي وردت الإشارة إلى أبيات منها في بدء هذه الملاحظات.

العشق الذي يشير إليه انزعاج القلب (يشعفونه) هو أحد نوعين من التعلق بالبدو الرحّل. النوع الثاني - وهو المسيطر على القصيدة - هو الإعجاب بالبدو ككل، من حيث هم فرسان ورحّل، بأسلوب حياتهم، بحريتهم، بقيمهم. وهذا الإعجاب هو ما توضحه الأبيات الأخيرة من القصيدة حين يصف الشاعر مظاهر البطولة بين البدو، فها هم يركبون الخيل أو الجمال، وكأنما هي في سرعتها طيور خاطفة، وها هو العدو المعتدّ بنفسه (مايق) وقد حلّ به الأذى منهم. ثم يعرج على أسلوب حياتهم، وكيف أنهم يرجعون (محاريف) حين تحل المواسم، ثم ينقادون للقائد إذا دعاهم. وها هو يرسم لنا منظراً لكيفية تعاملهم مع الخيل والإبل سواء في أزمنة الحرب أو أزمنة السلم والتجارة، فالخيل أو الإبل تنطلق حيناً إلى الأمام (مغاوير) وتعود حيناً آخر (مناكيف)، وذلك تحت قيادة

هؤلاء الفرسان الذين ينشطون -أيضاً- حين يأتون القرى فيبيعون بعض ما لديهم من أنعام، ويشترون البعض، ووضع الميسم أو الوسم (ياسمون) دلالة على التملك، فهو لتحديد هوية تلك الأنعام لكي لا تختلط مع غيرها من ممتلكات الآخرين.

أما الصورة الأخيرة فيحتفظ بها ابن سبيل لتكون لقطة ختامية تصف عزم أولئك البدو وقدرتهم على حسم أمورهم، فهم إذا ما أنهوا مشاغلهم لا يأسفون على شيء - مثلما يفعل الحضر على ما يبدو - فهم ذوو عزم لا يأسفون (ما عليهم تحاسيف)، والتحاسيف هنا تختلف عن التحاسيف في البيت السابق (أوي جيران عليهم تحاسيف)، فبينما الأولى تشير إلى موقف الشاعر وأمثاله من الحضر إذ يأسفون لفراق البادية، تشير الثانية إلى موقف البدو أنفسهم إزاء الرحيل وغيره، فهم ليسوا رقيقي العاطفة أو ضعيفي العزم بحيث يأسفون على شيء فعلوه. كل ما يهمهم هو المطر والعشب (الحيا) يتخذونه منتجعاً (ينجعونه) حيثما وجدوه.

الفرق بين نوعي الأسف هو بالطبع الفرق بين الحاضرة والبادية، بين من ينتمي إليهم الشاعر ومن يعجب بهم، فهو أحد أولئك الرقيقي العاطفة الكثيري الأسف لفراق الأحبة، بينما هؤلاء الراحلون ليسوا معنيين كثيراً بمن يخلفون وراءهم. أما إعجاب الشاعر بأولئك على ما فيهم من قسوة، فهو إعجاب رومانسي إلى حدّ كبير، إعجاب بالقوة والأنفة، بما لا يمتلكه الإنسان ويتمنى لو امتلكه. وابن سبيل بانتمائه الحضري يعرف الفارق بينه وجماعته المتحضرين من ناحية، وأولئك البدو الشُّم الأنوف من ناحية أخرى، أولئك الذين قال فيهم الصحابي الجليل حسان بن ثابت رضي الله عنه قديماً، وإن من زاوية مختلفة:

شم الأنوف كريمة أحسابهم
لا يسألون عن السواد المقبل

إن ابن سبيل، كما هو المجماج وغيرهما ممن ورد ذكرهم، ينتمون إلى موقع برزخي ومرحلة برزخية في الوقت نفسه؛ فمن الناحية الجغرافية البحتة، هم أبناء منطقة متاخمة للحياة البدوية، وهم من هذه الناحية ينتمون إلى موقع ظل موجوداً دائماً، أي: أنه متجاوز للبعد التاريخي بمكانيته واستمراره. لكن في السياق الذي نتحدث عنه من عمر الحياة في مجتمع يتحول من البداوة إلى التحضر، نجدهم ينتمون -أيضاً- إلى تلك البرزخية من الناحية التاريخية، أي: إلى برزخية متحولة ومؤقتة، ولعل ابن سبيل أكثر وعياً بها، من حيث اتصاله بالملك عبدالعزيز ومشاهدته بداية التحولات الحضرية (نجده في إحدى قصائده يشير إلى بعض المخترعات الحديثة آنذاك، مثل: «التلغراف» الذي يشير إليه بـ«التيل»).[10] والشعراء وأعمالهم جديرة من هذه الناحية بمزيد من الدراسة السوسيو - ثقافية؛ لاستكشاف المزيد عن تلك التحولات الاجتماعية وانعكاساتها على النتاج الشعري والثقافي عموماً.

الهوامش:

(١) انظر: جريدة الرياض: «فهيد المجماج الذي ظلمه الرواة» (ع ٩٢١٩ في ٤ ربيع الثاني ١٤١٤هـ، ٩ سبتمبر ١٩٩٣م).

(٢) لا أعرف شعراً بدوياً يدور حول تجربة اللقاء بالحضر، فإن وجد فسيكون من الطريف مقارنته بما أسميه شعر البرزخ؛ لأنه سينتمي إلى النوع ذاته.

(٣) شعراء العالية من اعلام الادب الشعبي (الرياض: الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون. سلسلة المكتبة السعودية (٢)، د. ت.) ص٣٥.

(٤) يروي ابن جنيدل القصيدة بتهجئة حرف الروي «ظ» حسب ما ينبغي أن تكون عليه في الفصحى، أي «ض»، في حين أن اللهجات النجدية جميعاً لا تلفظ «الضاد» وإنما تحيلها إلى «ظ»، كما هو الحال في العراق وبعض البلدان العربية الأخرى. وقد اخترت أن أرسم الحرف كما لفظه الشاعر وما يزال يلفظ في نجد. بيدَ أن اختيار ابن جنيدل له ما يبرره في ان الكلمات هنا عربية ورسمُها كما تلفظ في الفصحى يقربها إلى فهم القارئ (مقضوض، عاروض، مقروض). المشكلة هي في مجانبة الدقة وإعطاء انطباع وهمي أن الشاعر كان يلفظ الحروف كما يلفظها العرب القدامى أو المتحدثون بلهجات عربية غير لهجة الشاعر.

(٥) في لسان العرب: «الحمض كل نبات لا يهيج في الربيع، ويبقى على القيظ، وفيه ملوحة، وإذا اكلته الإبل شربت عليه، وإذا لم تجده رقت وضعفت».

(٦) تحدد المصادر الشائعة ميلاده بسنة ١٢٧٧هـ ووفاته بسنة ١٣٥٧هـ. كما أن من المعروف أن الملك عبد العزيز عيّنه أميراً على بلدة نفى حين التقى الملك وألقى بين يديه قصيدة مدحه فيها.

(٧) ما تزال قصائد ابن سبيل متناثرة في مجاميع من الشعر الشعبي تفتقر إلى العناية التحريرية التي يستحقها، علماً بانه ظهر كتيب يجمع بعض تلك القصائد، ومع أن جهداً بذل في تحريرها وتقديمها إلا أنه جاء دون المطلوب بكثير. انظر: من الشعر النجدي: ديوان عبد الله بن حمود بن سبيل، جمعه ورتبه وفسر بعض ألفاظه عبد الله الخالد الحاتم (الكويت: ذات السلاسل، ١٩٨٤م).

(٨) لم اتوصل إلى معنى دقيق لكلمة «شفاشيف». فقد قيل: إنها تعني سريعة، وهو ما أثبته هنا، وقيل: إنها تعني شديدة قاسية، وكلا المعنيين مناسب.

(٩) «الجزو» من الاجتزاء بالعشب الندي عن الماء وذلك أيام الربيع التي تنتهي بالصيف حين يجف ذلك العشب. فالبادية تقضي بقايا موسم الربيع أو بعض موسم الخريف مكتفية بما تبقى من ماء في العشب تأكله الدواب، لكن سرعان ما يجف ذلك العشب فينتقض الجمع ويرحلون إلى ابار المياه.

(١٠) وعطيت راع (التيل) عدة ريالات
وطقه شمال وشرق وارجع وعاد

سوسيولوجيا السلطة في العائلة النجدية

بدرية البشر *



تقديم

تنشر حقول هذا الفصل مستلاً من رسالة الماجستير (انظر: ملخص الرسائل) التي تقدمت بها الكاتبة والروائية د. بدرية البشر حول: الحياة الاجتماعية في منطقة نجد قبل النفط: دراسة سوسيولوجية تحليلية للحكايات الشعبية، معتمدة على الحكايات (سباحين وسواليف) التي جمعها الجهيمان في موسوعته الضخمة: أساطير شعبية من جزيرة العرب، ونظراً لطول الفصل، وهو السابع في الرسالة، فقد رأت هيئة التحرير حذف المراجع التي أوردتها الباحثة، والي يمكن الاطّلاع عليها في النسخة الأصلية وهي متوفرة لدى هيئة التحرير.

يأتي معنى (سلطان) في معاجم اللغة بمعنى: حجة وبرهان، وتسليط بمعنى: التغليب وإطلاق القهر والقدرة، والتسلط على الغير بمعنى: التملك، والسلطة (Authority) ظاهرة اجتماعية تنشأ داخل المجتمع تعبِّر عن حاجة هذا المجتمع إلى الضبط الذي هو ظاهرة تنشأ في أبسط مستويات الثقافة والاجتماع. وهنا يتواجد الضبط في ضمير الجماعة الإنسانية بصورة حتمية، حيث يظهر في سلوك الفرد ويحول دون تجاوزه ما يقرر المجتمع أنه مرغوب أو غير مرغوب، ويشير مفهوم السلطة إلى ظاهرة القيادة والتنظيم، وهي ظاهرة نجدها حتى في الجماعات الحيوانية؛ فقطيع الذئاب أو الغزلان أو الطيور ترحل في جماعات ولها قائد يقوم بقيادتها. وتلعب السلطة دور الضبط الاجتماعي في المجتمع، لذلك لا يمكن تصور قيام مجتمع دونها. وأيّ رهط اجتماعي لا يجهل السلطة، فإنَّ رب الأسرة، ومدير المشروع، ورئيس القطار، والأستاذ في الجامعة يكونون جزءاً من السلطة. لذلك فإن كل علاقة سياسية لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بظاهرة السلطة، وفضلاً عن ذلك فإن مدلول السلطة موجود في كل المجتمعات وهو ليس مقصوراً على تنظيم الدولة فقط.

ويرى ماكس فيبر: أن السيطرة مرتبطة بوجود علاقات اجتماعية وبوجود توزيع للأدوار الاجتماعية، أدوار مسيطرة وأخرى تابعة، ويطلق اسم السلطة على السيطرة الشرعية في مجموعة سيطرة.

أولا: السلطة في العائلة:

هذا وتتحدد العلاقات العائلية على أساس السلطة، والسلطة ترتبط بعامليَ الدور والمكانة؛ فالأب الذي يرعى شؤون الأسرة الاقتصادية والاجتماعية، هو صاحب السلطة الأولى في العائلة، وهو صاحب القرار في الأمور المادية كالإنفاق والتوريث وغيرها من الأمور الاقتصادية، ويعود له كذلك القرار في الأمور الاجتماعية كالزواج ومنح الإذن للنساء بالخروج من البيت. وتشمل سلطة الأب رجالَ البيت ونساءه والأطفال وهي سلطة مطلقة بلا حدود.

ونجد في الحكايات الشعبية بلا استثناء أن الأب صاحب السلطة الأولى في العائلة النجدية (٧٧,١٪) في زواج الأبناء، فهو الذي يزوج ابنته، وهو صاحب القرار الأول في ذلك كما في حكاية (جهم وجلال)، و(حكاية القطية). ونجد الابن يلتزم بقرار أبيه في حكاية (الأب الذي أوصى ابنه ألا يتزوج إلا بكراً) وحكاية (الشاب سبتي)؛ فالأب هو الذي يقرر في الحكايتين ممن سيتزوج ابنه.

وترتبط السلطة في العائلة بالسِّن، حيث يظل الأب مالكاً لزمام قيادة الأمور حتى يكبر ويشعر بالعجز، حينها يشرك الأب أبناءه الذكور الكبار معه في السلطة (٢٢,٨٪)، وتظل هذه السلطة شكلياً للأب طالما هو موجود، نجد ذلك في حكاية (قريع ومرت أبوه) حيث يعتمد الأب على ابنه في أموره التجارية، ويكلّفه بأعمال كان يقوم بها هو شخصياً من قبل، وعلى الرغم من أهمية الابن (قريع) ودوره الذي يقوم به، إلا أنه لا يستطيع تجاوز سلطة أبيه ومهابته المفروضة على العائلة فيسكت على مضض متألماً، وغير قادر على مصارحة أبيه بالمعاملة القاسية التي يعانيها من زوجة أبيه.

نجد ذلك أيضاً في حكايتَيْ (الشاب سبتي مع الفتاة الدبوية) و(الشاب الذي أوصاه أبوه ألا يتزوج إلا بكراً)؛ فالشاب لا يستطيع الزواج من الفتاة التي يحبها دون موافقة والده رغم أنه المساعد الأساسي لوالده في أمور التجارة، ويعتمد والده عليه في ذلك اعتماداً كبيراً.

إن الشكل الظاهري العام للسلطة في الأسرة النجدية تكون للأب وهو الذكر الكبير الذي له سلطة مطلقة، إلا أن للسلطة داخل المنزل وبين النساء شكلاً خاصاً يتجلى في أمور محددة تختص بها الأنثى الكبيرة في السِّن، وهي الأم (٣,٥٪)، لكن هذه السلطة الأخيرة لا تتجاوز نظام المهام التي تقوم بها الأم عادة، كما أنها تظل تحت سلطة الأب.

وتتحدد سلطة الأم في البيت على نسائه وأطفاله فقط، فهي المسؤولة عن رعاية الأبناء ومراقبة سلوكهم، كما في حكايات (حميدان الشويعر)، و(ابن

* كاتبة وروائية وأستاذة جامعية.

شمسي والمرأة الذكية)، و(الفتاة اليتيمة والساحر)؛ ففي هذه الحكايات ترعى الأم أطفالها الصغار، وتقوم بتنظيفهم ومراقبة سلوكهم.

وتظل الأم مسؤولة عن الفتيات في الأسرة حتى بلوغهن سنّ الزواج، وهي صاحبة السلطة في تنظيم شؤون البيت الداخلية، وتتولى المسؤولية عن تقسيم العمل بين نساء الأسرة من بناتها وزوجات أبنائها، ونجد مثل هذا الأمر في حكايات (أم الدييك)، و(القطية)، و(الأم التي فرقت بين ابنها وزوجته). وتشير الحكاية إلى مسؤوليات وسلطات إضافية تتحمّلها الأم، مثل: المسؤولية عن الإنتاج الداخلي للأسرة، كإنتاج مستخرجات الألبان، وإعداد الخبز، وتنظيف البيت، وتوزيع هذه المهام على نساء البيت؛ ففي حكاية (أم الدييك) نجد الأم ـ التي هي في نفس الوقت (حماة) لزوجة الابن ـ هي المسؤولة وصاحبة السلطة عن المكان الذي يحفظ الطعام فيه، وهي التي تعطي زوجة الابن المقدار المسموح به من الطعام، وكانت تقتر عليها ولا تعطيها ما يكفيها منه، ومع ذلك فإن ابنها لا يستطيع مجادلتها في هذا الأمر.

ثانياً: صفات السلطة العائلية:

١ـ تدرّج احترام السلطة: يتدرّج احترام السلطة في العائلة من الكبير إلى الصغير، فالأصغر يحترم الأكبر، كما أن الأب الذي هو صاحب السلطة الأولى يتمتّع بأكبر قسط من احترام الجميع. وتطبّق نفس القاعدة من الإناث، حيث تتمتع الأم بطاعة البنات وزوجات الأبناء.

ويلاحظ أن قاعدة التدرّج في احترام السلطة داخل العائلة هذه تشمل البدنة كلها، حيث إن الأطفال وصغار السّن يحترمون الكبار، فلا يتحدثون في مجالس الرجال أو يعلّقون أو يعترضون على أمر خاص بالكبار.

وتوضح حكاية (أهل العينة) حقيقة أنه ليس للصغير في مجتمع نجد حق الاعتراض، حيث نجد الأطفال في حكاية (الإخوان الثلاثة مع الغول)، و(القطية)، و(جويرية وأخيه) لا يستطيعون الاعتراض على قرارات زوجة الأب القاسية.

٢ـ احترام المركز في دائرة القرابة: يمنح الشخص الذي يحتلّ مركزاً في العائلة نفس المركز في البدنة كلها، وفي هذه الحالة يكون للذين يحتلون مراكز متشابهة في البدنة نفسُ القدر من السلطة على من هم أصغر منهم سنّاً؛ فالأب في العائلة ينال احترام الصغار في أية عائلة أخرى، ويطلق عليه في هذه الحالة الأخيرة لقب (عمّي)، الذي يطلق عادةً على الرجل الكبير حتى لو لم يكن شقيقاً للأب. وهذا يدل على أن أي صغير ملزم بأن يمنح نفس القدر من الاحترام والمهابة إلى الكبار من الرجال، حتى لو لم يكن هؤلاء من الأقارب بل من الجيران مثلاً، وتحتل المرأة ذات المكانة بالنسبة لصغار السن في البدنة.

ففي حكاية (ابنة زارع الكمون) تعامل الفتاة ـ ابنة زارع الكمون ـ المرأة العجوز باحترام وحب كما تعامل والدتها. وتطلق عليها لقب (أمّي).

٣ـ سيادة الذكر: يحتل الذكر في العائلة موقعاً أعلى من الأنثى، فسلطة الأب فوق سلطة الأم، وإذا توفي الأب فإن السلطة لا تذهب إلى الأم بل للابن الكبير، كما نجد ذلك في قصة (الولد البارّ بأمه) وقصة (الأم التي فرّقت بين ابنها وزوجته)، و(ومن مكائد الزوجة لأقرباء زوجها)، و(سديرة المنى)، و(الأرملة وذكر العصافير)؛ ففي كل هذه الحكايات نجد الأب وقد توفي تؤول سلطته إلى الابن الأكبر الذي يصبح مسؤولاً عن العائلة وعن رعايتها اقتصادياً واجتماعياً، ويصير صاحب القرار فيها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أهمية العامل الاقتصادي في منح الذكور هذه المكانة في سلطة العائلة النجدية، في الدرجة الأولى يتبعها العامل الثقافي الذي يعطي للذكور هذا الحق بغضّ النظر عن الدور الاقتصادي.

ثالثاً: الظروف الأمنية لمنطقة نجد:

١ـ القبيلة كحماية أمنية:

شمل مجتمع نجد قبل النفط بدواً رُحّلاً يعيشون حالة ترحال في البادية، وبدواً شبه رُحّل، وبدواً مستقرين في حاضرة في الواحات أو القرى كـ(سدير، والوشم، والخرج، والأفلاج، ووادي الدواسر)، ومع ذلك فهناك تجانس بين هذه الفئات في الأعراف والتقاليد والعادات العربية، التي تحكم المجتمع النجدي ككل ببايديته وحاضرته، حيث إن جميع العائلات النجدية القبلية تنتمي إلى أصل ونسب واحد، وينحدرون من جدٍّ واحد، وتنتمي كل حاضرة إلى قبيلة معينة؛ فعلى سبيل المثال: تسكن معظم قبيلة (الدواسر) واديَ الدواسر، ومعظم (آل شمر) حائلَ وهكذا.

أما مجتمع (البدو الرُحّل) الذي يشكل ثلثي المجتمع النجدي قبل النفط، فكانت معظم قبائله ـ كما يذكر (أبو علية) في كتابه (الإصلاح الاجتماعي في عهد عبدالعزيز)

ـ ذات فروع تتصل بخارج حدود سلطته المحلية، فقبائل مثل حرب وشمر وعنزة والدواسر وآل مرة والسهول وسبيع (وهذه قبائل نجدية) لها فروع خارج نجد، إما في الأقاليم الأخرى داخل جزيرة العرب كالحجاز والأحساء أو خارج حدودها كالعراق والشام والأردن.

وكان لهذا التشابه بين القبائل ما يبرّره اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، فالحاجة للعيش والماء أول هذه المبررات، وثانيها: ضعف السلطة المحلية وعدم استتباب الأمن، حيث تغزو القبائل القوية الأخرى الأضعف منها، مما يضطر هذه الأخيرة للرحيل تحت ضغط عوامل القهر، لذا كان عدم الاستقرار والرحيل والهجرة من سِمَات حياة القبائل البدوية، بل إن هذه القبائل كانت تَتصادم مع السلطات المجاورة في العراق والكويت وقطر وسوريا وشمال الأردن، مما أثار حساسية الدول الكبرى، وتمخّض عنه محاولة تخطيط وفرض للحدود بين الدول الناشئة في المنطقة، الأمر الذي وضع حداً لمناوشات القبائل فيما بعد.

ويذكر بوركهارت (Borkhart): أن القبائل العربية كانت في حالة حرب دائمة، ونادراً ما تتمتع القبيلة بلحظة من السلام المشترك مع سائر جيرانها، إلا أن هذه الحروب لم تكن تستمر طويلاً، فالصلح بين القبائل يعقد بسهولة، إلا أنه يُخرق لأتفه الأسباب، ولا تُراق الدماء في هذه الحروب بل تعتمد الغزوات على المباغتة ونهب الماشية. كذلك ذكر فولي(Folly): أن الأعرابي نهّاب أكثر مما هو محارب، ولا يسعى إلى إراقة الدماء، بل يهاجم من أجل النّهب والسَّلب، وإذا ما وجد مقاومة فإنه ينجو بحياته ولا تستفزه سوى إراقة الدم، وعندئذ يقرر الانتقام مهما كانت المخاطر.

كل هذا جعل أهمية القبيلة في نجد كونها مرجعاً تعريفياً للفرد، بوصفها سلطة يخضع لقوانينها وأعرافها وتقليدها خضوعاً مطلقاً، الأمر الذي تعكسه الحكايات الشعبية (عينة الدراسة) بوضوح، فهي تعكس أهمية السلطة القبلية في حماية الفرد والحفاظ على سلامته، وتذكر الحكايات أسماء بعض القبائل وبعض مناطق إقامتها مدلّلة على اتصال أعضاء القبيلة الواحدة بعضهم ببعض، حتى خارج نطاق الإقامة الجغرافية الواحدة. نجد مثل هذا في حكاية (الأمير قطن بن قطن)، و(جهم وجلال)، و(حميدان وولده مانع)، و(محمد بن هجرس)، وحكاية(الذي ما مر عليه يوم اقشر)، ففيها خير دليل على أن القبائل النجدية لم تكن تعرف حدوداً لها داخل نجد فقط، بل كانت تتصل بالقبائل ذات الأصل المشترك خارج نجد، وقد أشار إلى ذلك (أبو علية). وتصوّر كثير من الحكايات الواقع غير المستقر في نجد قبل النفط وعمليات النهب والسلب وغزو القبائل بعضها البعض، ففي حكاية (الذي لم يمر عليه يوم اقشر) نجد المضيف يحكي لرفاقه كيف تعرّضت إبله وماشيته للنهب، كما يحدثهم أحد الضيوف كيف قام هو ورفاقه بنهب إحدى القبائل. وفي حكاية (قريع ومرت أبوه) تتعرض القبيلة للإغارة والنهب من قبيلة أخرى فيقوم قريع بصدّ الهجوم وردّ الإبل المسروقة.

وفي حكاية (جهم وجلال) نجد القبيلة تتعرّض لنهب مستمر من (الحنشل) وهو مسمى يطلق على اللصوص، وكذلك في حكايات أخرى، مثل: (التاجر ولصوص الصحراء) الذي يعترض قافلته قطاعُ الطرق، وكذلك حكاية (ابن شمسي والمرأة الذكية) حيث يقوم أمير قبيلة بنهب ماشية قبيلة مجاورة.

٢ـ الخضوع للسلطة :

يعتبر الشيخ عند البدو، والأمير عند الحضر، صاحبَ السلطة المطلقة في القبيلة، في المجتمع النجدي؛ فكلمته مطاعة وأوامره نافذة، فلا يخالف له أمرٌ، حيث إن أفراد قبيلته يعرفون أن مخالفة أمر سلطة الشيخ أو الأمير ستثير الفتن والمنازعات داخل القبيلة نفسها، ويفسر ماكليفر (Maclver) ذلك بأن ما يعزز السلطة تلك البواعث المتعلقة بالمصالح التي تسبق الحوادث في تخيّل الفوائد المرتقبة من الخضوع. إضافة إلى ظاهرة تقديس السلطة، فرغم أن احترام السلطة وتعديلها أمر ينعكس جلياً في حفظ النظام ومصلحة الجماعة.

وتشير الحكاية الشعبية في نجد إلى السلطة المطلقة لشيخ القبيلة أو الأمير، وتبرز دور هذه السلطة وأهميتها؛ ففي حالتَيْ غزو القبائل الأخرى أو الدفاع في مواجهة قبيلة أخرى تلعب سلطة شيخ القبيلة الدورَ الأهم في تنظيم الهجوم والدفاع، فهو يحظى بطاعة الأفراد واحترامهم أوامره، وتنفيذهم أحكامه وقراراته.

وفي حكايات عديدة من عينة الدراسة، نلمس دور الشيخ في تنظيم الغزو الدائم للقبائل الأخرى، مثل: حكاية (شيخ القبيلة وزوجته الخائنة)، فهذا الشيخ لا يستقر في القبيلة، بل كان في حالة غزو مستمر للقبائل الأخرى.

وفي حكايات (قريع ومرت أبوه)، و(ابن شمس والمرأة الذكية)، و(جهم وجلال)، و(شيخ القبيلة وزوجته الخائنة)، و(ما جاء في خد رمانه)، وسواها من الحكايات يبدو الشيخ صاحب السلطة الأعلى في القبيلة، فهو الذي يأمر بالرحيل في الوقت وإلى المكان

الذي يحددهما، وهو الذي يأمر بالحرب، ويقرر الصلح، وهو مركز الثقل في حياة البدو، وإن كان يستعين ببعض المعاونين في شؤون القضاء الذين يطلق عليهم (العوارف) في فضّ المنازعات بين أبناء العشيرة. ويحظى الشيخ في الحكايات باحترام أفراد القبيلة، وحتى لو خالفت أحكامُه أهواءَهم؛ فهذا (محمد بن هجرس) في حكاية (محمد بن هجرس عندما جلا عن قبيلته) يضطر للجلاء عن قبيلته بعد أن حكم عليه والده الشيخ بالجلاء سبع سنوات عنها فيلتزم بالحكم رغم صعوبته وعدم رضاه عنه، وهو مضطر لقبول أوامر السلطة، وفي حكاية (محمد بن هجرس) يتضح كيف تعزز سلطة الشيخ مصالح القبيلة؛ من خلال تخيل الفوائد المرتقبة في الخضوع كما أشار لها (ماكليفر)، أي: أن قبول محمد بن هجرس تنفيذ حكم الشيخ بالجلاء أنقذ القبيلة؛ من عواقب كانت ستحدث إذا ما بقي القاتل فيها، ستصل إلى حدّ إثارة المنازعات وإشعال الفتن بين عائلتي القاتل والمقتول، وبدء سلسلة من عمليات الثأر التي لن تتوقف، في حين أن عقاب القاتل بحرمانه من قبيلته سبع سنوات وإفقاده مهابته بإسقاط حمايتها عنه طوال فترة القصاص يُعدّ عقاباً صارماً للفرد. ومن هنا جاءت حكمة أن الخضوع ظاهرة تدعو إليها مصلحة شخصية تستبق الحوادث في تحليل الفوائد المرتقبة بسبب هذا الخضوع.

ويقبل أفراد القبيلة سلطة الشيخ أو الأمير حتى لو كان ظالماً، حيث نرى أن الرئيس يتمتّع بسلطة قدرها (١٩,٢٪) وهي أعلى نسبة بين العلاقات؛ ففي حكاية (حميدان وولده مانع) نجد أن أهل (وثيثية) إحدى القرى التابعة لأمير (ثرمداء) يطيعون أميرهم رغم ظلمه وافترائه، فقد كان يخص نفسه بأطيب ثمارهم من الرطب التي يأخذها منهم عنوة في موسم الحصاد، كما يخص نفسه بأطيب اللحم من كل جزور (صغير الإبل)، ورضيَ أهل وثيثية بهذه الضرائب الجائرة خوفاً من الفتن إن هم خرجوا على أميرهم أو ثاروا ضده.

ويتأدّب الحاضرون في الحديث مع الشيخ عند البدو أو الأمير عند الحضر، مانحين إياه المهابة والتقدير اللذين يستحقهما، ورغم أن البدو والحضر (ذوي الأصول البدوية) في نجد لا يعرفون كلمات التبجيل والاحترام والألقاب المفخمة التي عرفها شعوب الحكومات الحديثة، مثل: صاحب الفخامة، وصاحب السمو، إلا أن الناس لم يكونوا ينادون الأمير باسمه، بل يقولون له: (يا طويل العمر)؛ احتراماً له، وهذه العبارة لا تخص الشيوخ والأمراء فقط، بل ينادي بها كل من يجري احترامه وتقديره خصوصاً كبار السّن ووجهاء القوم. ونجد هذا الاحترام للشيخ أو الأمير في حكاية (المقارنة بين كريمين)، وفيها يتضح لنا أن شيخ قبيلة ظفير في شمال نجد وهو المشهور بالكرم والجود - وهما أسمى الصفات عند البدو - قد أكرم ضيفه وبالغ في إكرامه، ثم سأل ضيفه: إن كان قد رأى من هو أكرم منه؟ ولما كان الضيف قد مرّ بأحد البدو واسمه (ابن منديل) الذي أكرمه كرماً بالغاً رغم فقره، إلا أنه خشي أن يجيب شيخ قبيلة ظفير بنعم قبل أن يأخذ الأمان من الشيخ؛ خوفاً من غضبه إذا ذكر له أنه بالفعل رأى من هو أكرم منه، حيث قد يعتبر الشيخ هذا الجواب إهانةً تستوجب العقاب.

ويمتاز الشيخ أو الأمير عادة بالحكمة والتعقّل، ويتفهّم الأعذار المناسبة والعاقلة والمنطقية والذكية؛ ففي حكاية (العقول المتشابهة) أنقذ الفلاح-الذي حكم عليه الأمير بالقتل - نفسه عندما اختار إجابة عاقلة حيث إنه عندما سأله عن حكاية (الأمير قطن بن قطن) يغفو الشاب - الذي ذهب إلى الأمير قطن بن قطن - ليستنجد به من أمير قريته الذي سيتزوج زوجته عنوة في مجلس الأمير، ثم أخذ يضحك وهو نائم، مما أثار غضب الأمير الذي اعتقد أنه يسخر منه إلا أن الشاب بادر بالاعتذار، وشرح للأمير كيف أنه كان يحلم بزوجته الحبيبة التي فارقها، وكان يرى نفسه في الحلم يضحك معها، فراق العذر للأمير فعفا عنه وساعده.

وتشمل هيبة الشيخ أو الأمير زوجته، فالمرأة التي يتزوجها الأمير تصبح امرأة ذات هيبة وتحظى بتقدير الجميع، حيث يرفع زواجها من مكانتها عند أبناء قبيلته، (انظر حكايات: القطية، الأمير قطن بن قطن). كما تشمل هذه الهيبة رجال الشيخ أو الأمير الذين يعدّون السلطة التنفيذية، ومن يتطاول على أحد من هؤلاء الرجال يكون كمن أهان الأمير نفسه؛ ففي حكاية (حميدان وولده مانع) يقتل أهل (وثيثية) خادم الأمير الذي بعثه لأخذ اللحم من الإبل التي قاموا بذبحها، ليبلغوا أمير (ثرمداء) برفضهم حكمه الجائر، وعندما عاد حمار الخادم إلى الأمير وهو يحمل رأسه، ثار الأمير واعتبر ذلك إهانة له، وأعلن حربه على أهل (وثيثية)؛ لأنهم قرروا عصيانه.

- الدخالة والخوَة:

لجأ مجتمع نجد في تنظيمه السياسي إلى عادة عربية تسمى بالدخالة أو الوجه. وللدخالة أسماء متعددة، مثل: (الجيرة)، و(العطوة)، و(الوجه)، إلا أن

جميع هذه الأسماء لها معنى واحد، وهو أن المتظلّم يلجأ إلى من ينصره، ويقبل صاحب الجيرة (المتظلم إليه) بنصرته، ويتكلف بها مهما حدث.

والدخالة جزء من التنظيم السياسي لمجتمع نجد، فحين يشعر البدوي أنه ظُلم لأي سبب، وأن حياته أو أسرته، أو مواشيه تتعرّض للخطر أو حين توجه إليه إهانة، أو إن كان له حق عند طرف آخر ولا يقوى على استرداده، فإنه يلجأ إلى قبيلة يُعرف شيخها أو أميرها بالشجاعة أو القوة أو مناصرة الحق، ويضع ظلامته في وجهه.

وللوجه صيغ لفظية متعددة؛ كأن يدخل المتظلم على الشيخ ويقول: أنا بوجهك، أو أنا بجيرتك، أو أنا داخل على الله ثم عليك. وإذا قبل الشيخ أو صاحب الجيرة تظلّمه، فإنه يرد عليه (قبلنا دخالتك، وأنت صرت منا واللي حنا فيه أنت فيه). أو (تبشر قدامك حمرا ووراك سمرا)، وهذا يعني: أن الشيخ قبل دخالته، ويُعلَن ذلك في مكان عام يحضره الجميع - مثل: السوق أو المسجد، أو في بيت الشيخ - : إن فلاناً دخيل على فلان، وتأخذ الدخالة بذلك شكلاً رسمياً للقبول، حتى لا يُمسَّ الدخيل بأذى.

كما قد يكون الدخيل هارباً من جزاء أو عقوبة استحقها بسبب ارتكابه جرماً ما، وتكفل الدخالة عادة للدخيل الحماية، كما يتحمل المدخول عليه، هنات دخيله ويغضّ الطرف عن زلاته، ويتحمل في كثير من الأحيان إعانته، ويصون عرضه، ويستر عورته، وفي مقابل ذلك يساير الدخيل المدخول عليه، ويراعي عاداته وتقاليده، وقد يشترك الدخيل في صدّ غزو قد يتعرض له المدخول عليه من باب الشهامة والمروءة، ولكن ليس ذلك واجباً عليه، وقد يعود الدخيل إلى بلاده أو يرحل إلى بلاد أخرى، وأحياناً يندمج في قبيلته التي هو دخيل عليها فيصبح فرداً منها؛ عليه ما على أفرادها، وله ما لهم.

ويذكر لنا أحد الباحثين قصة حدثت عام ١٩٧٣م، وفيها أن رجلاً حاول الاعتداء على جار له ثم هرب ولجأ إلى شيخ إحدى القبائل البدوية، ورغم وجود الشرطة في ذلك الوقت إلا أنه كان من الصعوبة بمكان أن تجرح الشرطة شرف ذلك الشيخ؛ لأنه أعطى الدخيل حق الدخالة، وأصبح المساس به مساساً بشرف القبيلة.

وتشير الحكايات الشعبية النجدية إلى الدخالة أو الوجه؛ ففي حكاية (الأمير قطن بن قطن) يصرُّ أمير البلدة على تزويج ابنه من زوجة أحد الشباب عنوةً، وعندما يعرف الشاب أن عجوزاً في البلدة تدبر له مكيدة قد يفقد فيها حياته، وأنه لن يستطيع ردّ هذا الظلم؛ لأنه وقع عليه من أكبر سلطة في البلدة، كما أنه لا يستطيع الهرب بزوجته لأن الأمير الظالم قد يرسل من يتتبعه ويقتله، ويعيدها إلى القبيلة ليزوّجها من ابنه، فإنه اتجه إلى الأمير (قطن بن قطن) الذي ذاع صيته بالشجاعة والقوة والحزم وقوة البأس ودخل إليه وطلب دخالته التي قبلها الأمير وتولّى دفع الظلم عنه، حيث قام بغزو القبيلة التي كان ينتمي إليها الشاب وردّ زوجته إليه.

ونلحظ في حكاية (حميدان وولده مانع) نوعاً آخر من الدخالة؛ فقد هرب مانع ووالده وعائلته من القصاص بعد أن قام (مانع) بالثأر من أحد أبناء أعيان (القصب) الذي تسبب في إعاقة يده وقد تردّد مانع وعائلته على بلدان كثيرة طلباً للجيرة، إلا أن كثيراً من الأمراء خافوا من إجارة مانع وعائلته؛ لأن أعيان القصب كانوا أقوى منهم، كما أن بعضهم خشوا الفتن والحروب. وقد قام أهل (وثيثية) بإجارة حميدان الذي قام بامتداح شجاعة (المُجير) وقوة بأسه في التصدّي لمن يلاحقه وعدم خوفه من أحد.

ورغم أن حميدان وأسرته كانوا يعيشون في الحاضرة كما تبين الحكاية إلا أن ذلك كان عرفاً مشتركاً بين البدو والحضر؛ لأن الحضر يعودون إلى أصول بدوية قريبة العهد بالبداوة.

وقد كانت الدخالة عرفاً سائداً بين عموم الناس حسب ما تظهره حكاية (من مكائد الزوجة لأقارب زوجها)؛ ففي هذه الحكاية تحاول زوجة الأخ الشريرة الإساءة والتخلص من أخت الزوج، بتدبير مكيدة لها متعمّدة تشويه سمعتها عند أخيها يقرر الأخ أن يقتل أخته الخائنة فإن هذه الأخيرة تشعر بالظلم فتهرب وتذهب إلى جارهم وتدخل عليه طالبة حمايته بصيغة الدخالة المعروفة عند العرب في نجد، فتكرر عبارات (أنا بوجهك)، (أنا في ذمتك، وداخلة عليك)، ويخبرها الجار أنه لا قوة لديه للوقوف في وجه أخيها، لكنه يرشدها إلى من يقوى على ذلك وهو جار آخر لهم، كما يدلّها على كيفية التصرف بأن تنتظر الجار حين يخرج من المسجد وتقع عليه طالبة الدخالة، وبالفعل أجار الرجل الفتاة، وذهب طالباً من أخيها أن يتزوجها ليصبح صاحب الحماية والسلطة ويحميها من عقاب أخيها لها، وظل هذا الزواج صورياً؛ لأن الجار لم تكن لديه نية الزواج من الفتاة ولكنه كان يريد حمايتها فقط.

وظهرت عادة أخرى اتخذت شكلاً نظامياً لمواجهة غياب الأمن والاستقرار في مجتمع نجد قبل عهد الاستقرار على يد الملك عبدالعزيز، وهذه العادة هي (الخوّة) وهي نوع من ضريبة المرور وتوفير الحماية والسلامة للمارّين، وغالباً ما يكون هؤلاء المارّون من الحجيج، حيث تمرّ قوافل عديدة بالقصيم وسدير والرياض قادمة من السودان

ومصر أو الشام وغيرها من البلاد الإسلامية.

وقد ذكر (موزيل Musil) أن العقيلات ـ وهم تجار من القصيم ـ كانوا يدفعون من أربع ليرات تركية إلى خمس (١٨ دولاراً) على شكل ما يعرف بينهم بالخوّة، إلى كبير العشيرة التي يمرون بها، بموجب ذلك يصبح شيخ هذه العشيرة أو أميرها أخاً لهم، فإن هذا (الأخ) ملزم بأن يعيد إليهم أي بعير يسرق منهم حتى لو كان السارق فرداً من عشيرته.

وقد ذكر الرحالة (ثيسغير) في كتابه (الرمال العربية) عن قيامه بالعديد من الرحلات، بالاستعانة بالأدلاء، وحماية بعض القبائل له لعبور صحراء نجد مقابل جنيهات ذهبية، كما تذكر الليدي (آن بلنت) في كتابها (رحلة إلى بلاد نجد) شيئاً شبيهاً بذلك. ويذكر الظاهري في كتابه (تاريخ نجد في عصور العامية) أن للعبور في نجد عادات منها ما يسمى بـ (الخوّة)، وهذه تعني أن المسافرين إذا أرادوا أن يجتازوا بلاد (عتيبة) فإنهم يأخذون معهم (عتيبياً)، وإذا أرادوا أن يجتازوا بلاد مطير فإنهم يأخذون معهم (مطيرياً)، وإذا أرادوا أن يجتازوا بلاد قحطان أخذوا معهم (قحطانياً)، ويذكر (الظاهري) قصة عن إحدى القوافل التي تعرّضت للنهب دون أن يأبه الناهبون لحماية القبيلة لها، فقامت القبيلة الحامية بردّ المال لصاحب القبيلة والثأر لشرفها المنتهب.

هذا وقد عُرف عن قبائل نجد التزامها بعهد العرب وقيم النجدة والحميّة، فإذا ما شارك أحدهم الآخر طعامه، ولو كان عدواً له، يصبح دمه محرّماً عليه وتوجب عليه حمايته.

ويذكر الظاهري أنّ عند عرب نجد ثلاث يسمونها الثلاث الأبيض وهم: (الضيف السارح، والطنب السابح، والبطن). أما الضيف السارح فيعنون به مثلاً: أنه إذا ضاف رجل من مطير رجلاً من عتيبة منعه منهم صاحب الخباء الذي سرح الضيف عنه، ويرد عليه جميع ما يؤخذ منه. والطنب السابح هو الجار؛ فإذا جاور رجل من مطير رجلاً من عتيبة وأغار عليه المطران وأخذوا إبل العتبان فإنه يجب على الجار أن يرد إبل من أجاره وكل ما أخذ منه. والبدو يتشددون في أمر حماية الجار ويرون أن المرء إذا سرق جاره أو خانه لا تقبل شهادته.

ونجد نظام (الخوّة) واضحاً في قصة (التاجر ولصوص الصحراء)؛ حيث نجدُ أن التاجر الذي هو أحد تجار القصيم قد جاء من الخليج حاملاً بضائع وأموالاً أراد أن يعبر بها صحراء الجزيرة العربية وصولاً إلى قريته في القصيم، وبما أنه يعرف المخاطر التي يتعرض لها فقام بالاتصال بشيخ القبيلة التي تفرض سيطرتها على المنطقة التي سيعبرها؛ ليؤمن له مرور قافلته وبضاعته مقابل قدر من المال، فقام شيخ القبيلة بتزويده برجل يسمى في عرف البدو (الدليل)، ويعني اسمه: المرشد الذي يقوم بإرشاد القافلة إلى الطريق الصحيح الذي لا يعرفه سوى أبناء القبيلة الذين يدركون مخاطر هذه المناطق الصحراوية. ويقف الدليل أمام قطّاع الطرق إذا ما هاجموا القافلة ويقوم بإعلامهم بأن القافلة تحت حماية قبيلته، وهم لا يتعرضون لها حينئذ ولا يقفون في وجه القافلة وفقاً للأعراف البدوية، وإلا تعرّضوا لعقاب القبيلة وثأرها، بل ويلتزم الشيخ بردّ المال المسروق إلى صاحبه.

رابعا: السلطة والنظام السياسي:

ويعرّف راد كليف براون (Brown) التنظيم السياسي في مقدمة كتابه (الأنساق السياسية في إفريقية) على أنه (ذلك الجزء من التنظيم الاجتماعي الكلّي الذي يحفظ النظام الاجتماعي).

أما (فيبر) فيعرّف ـ التجمع السياسي ـ أنه تجمُّع سيطرة، تطبّق فيه الأوامر على إقليم معين من جانب تنظيم معين يتمتّع بالقوة والسيطرة مهدداً وباللجوء إلى الإكراه الجسدي. أي: أن تعبير السلطة يدل في الوقت نفسه على المرجع والوسيلة، على متولّي السلطة والإدارة التي يقيم بها سيطرته، والمعنيان في هذا المجال مترابطان ترابطاً وثيقاً، فلا قسر دون مرجع مؤهل لممارسة هذا، وفي المقابل لا سلطة سياسية دون اللجوء إلى القسر. ويرى (فيبر) أن العنف الجسدي هو بامتياز أداة السيطرة الدينية، ويهتم (براون) مثل (فيبر) بمسألة الضبط وترتيب استخدام القوة الفيزيقية، ويعتبر عنصر القوة أو القسر عاملاً أساسياً في تعريف البناء السياسي، وأن كل تنظيم يتضمن ـ بالضرورة ـ نوعاً من الضبط عن طريق الإجراءات والجزاءات كعوامل تحفظ توازن النظام، لذا تعتبر القوة مظهراً من مظاهر القانون الذي يمثل عاملاً من عوامل المحافظة على النظام الاجتماعي.

١ـ نمط السلطة في المجتمع النجدي:

تمثل الأعراف والتقاليد دستور الجماعات التقليدية، مثل: مجتمع نجد قبل النفط. حيث لعبت القبيلة دور السلطة التنفيذية، بينما يعتبر الشيخ زعيم القبيلة، وللضوابط غير المكتوبة من القوة والحكم النافذ ما يشابه أي قوة في تنظيم حكومي متطور، فقد كان للثناء والتعزيز من جانب، والطرد والنفي وحتى الاحتقار والإهانة من جانب آخر، من القوة ما يجعل الفرد

ينصاع للعُرْف والتقليد البدوي للحصول على قبول ورضا القبيلة. وهذا العُرف والتقليد البدوي هو الشكل التنظيمي لأفراد القبيلة الذي ينصاع له الجميع دون استثناء، ومن يخرج عن هذا العُرْف يصيبه النبذ والطرد، وتتعرض حياة الفرد للخطر عندما تسقط عنه حماية القبيلة أي: أن حاجة الفرد للقبيلة في المجتمع البدوي تشكل سبباً قوياً لاحتفاظه بعضوية القبيلة وثقتها.

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن بعض الدارسين قد نظروا إلى المجتمعات البدائية على أنها مجتمعات لم تعرف ما يسمى بالحكومة، وكأنها مجتمعات بلا حكومة، بالأحرى (بلا سلطة)، حيث قرّر عدد من الرحالة والدارسين استناداً إلى ملاحظاتهم الحقلية اختفاء أجهزة الحكم الضرورية لرقابة المجتمع في تلك المجتمعات، وذكروا أن بعض الشعوب ليس لها نظامُ حكم، إلا أنهم توسعوا في وصف نفوذ رجل الدين أو الحكيم في ضبط سلوك الأفراد، دون أن يفطنوا إلى أن ذلك في حدّ ذاته سلطة ونوع من الحكم. والمسألة كما يقول (كوينغ) (ليست مسألة مجتمعات بلا حكومات، بل مجتمعات ذات حكومات أولية بسيطة، والبساطة تخلوا من أية آلية تنظيمية تقريباً، حيث إن عدد القادة فيها محدود).

وبساطة الحكومات الأولية للسلطة التقليدية لا تعني أيضاً أن التقليد هو أساس تبرير النظام التقليدي غير المبنيّ على (العقد) و(القبول) كما في السلطة القانونية العقلانية في الدول الحديثة، الأمر الذي جعل (كلود ليفي شتراوس) يدحض في كتابه (مدارات حزينة) الفكرة التي تقول إن: (الرئيس البدائي يجد نموذجاً في الأب الرمزي، وأن الأشكال الأولية تنمو انطلاقاً من تنظيم الأسرة)، فنحن نجد عنصراً أساسياً يمضي ضد هذه الأطروحة، وهو القبول كما يكتب (شتراوس)، فالقبول (في المجتمعات التقليدية) أساس الحكم وحده، ويؤيد (شتراوس) أطروحات (جان جاك روسو)، قائلاً: (إن روسو ومعاصريه قد برهنوا عن حدس سوسيولوجي عميق عندما فهموا أن اتجاهات وعناصر ثقافية - مثل: (العقد) و(القبول) - ليست تشكيلات ثانوية، كما كان يدعي خصومهم، ولا سيما هيوم (Hume)، إنها المواد الأولية للحياة الاجتماعية، ومن المستحيل تصور شكل لتنظيم سياسي لا تكون موجودة فيه).

يشير فولني (Folny)في حديثه عن السلطة في نجد بالقول: (إن نمط إدارة هذا المجتمع خليط؛ فهو في الوقت ذاته جمهوري وأرستقراطي وحتى طغياني). دون أن يكون دقيقاً في أية صفة من هذه الصفات؛ فهو جمهوري لأن الشعب هذا المجتمع يتمتع بالنفوذ الأول في كل الشؤون، ولا يتقرر أي شيء دون موافقة الأغلبية. وهو أرستقراطي لأن عوامل الشيوخ تتمتع بطائفة من الامتيازات الناجمة عن القوة في كل مكان. وأخيراً فإنه طغياني لأن سلطة الشيخ غير محدودة ومطلقة تقريباً، وعندما تكون طباع الشيخ شديدة فيمكن أن يستفيد من سلطته إلى حدّ سوء التصرف، إلا أن سوء تصرفه يجعل أقاربه ينقلبون عليه وسيستفيدون من أخطائه لتنحيته والحلول محلّه).

وإلى جانب هذا الاختلاط الذي يشير إليه (فولني)، يمكن أن نلمس فروقاً واضحة بين الشيخ (في البادية) و(الأمير في الحاضرة)، وهي فروق توضحها بجلاء الحكاية الشعبية النجدية، التي تظهر تطور الشكل السياسي في الحاضرة عنه في البادية، ففي حين تنتظم العلاقة في الحاضرة بين الأمير والأفراد ويصبح للأمير قصر ورجال، ووقت للقاء الأفراد، فإن الشيخ في البادية يظل واحداً من أفراد القبيلة يسكن خيمة كبيرة تميز بيته عن بيوت الآخرين ليقصده الضيوف، وليس بين شيخ البدو وأفراد القبيلة حاجب أو وقت محدد لمن يودّون مقابلته.

٢ـ طرق الحصول على السلطة :

هناك عدة صفات كان يجب توفرها في الشيخ أو الأمير، وكانت تلك الصفات تؤهله لمنصب الرياسة، ومنها: أن يكون فارساً شجاعاً، ثرياً وكريماً، ومقنعاً لقومه، مقبولاً لديهم. وقد ذكر (فاسلييف) (أن القبيلة كانت تنتخب الشيخ في نجد قبل النفط. أما عن الشروط التي يجب توفرها في الشيخ المختار أو المنتخب، في حالة عجز الشيخ الحاكم أو وفاته، فهي السخاء والشجاعة والذكاء والحميّة والثروة من الماشية أو الأرض، ويجب أن يكون له أنصار كثيرون من الأقارب والخدم).

وإذا كان الانتخاب عاملاً من عوامل الحصول على المشيخة إلا أن هذا يجب أن يجعلنا نفرط في التخيل بأن الانتخاب كان يحدث في نجد بشكل كامل قبل النفط، فإن مجرد توافر شروط الشجاعة والسخاء لا تؤهل أي فرد أن يكون شيخاً أو أميراً؛ فعراقة الأنساب ووجاهة النسب من العوامل أيضاً التي يجب أن تؤخذ في الحسبان.

وعليه؛ فإن هناك عوامل متداخلة تلعب دوراً في اختيار الشيخ أو حصوله على المشيخة، حيث تشير الحكايات الشعبية إلى أن موافقة الناس على شيخ القبيلة عند البدو تعتبر أمراً هاماً في انتخابه مع التأكيد على الصفات التي يجب أن يتحلى بها كالشجاعة والكرم، والفروسية والثراء، والاهتمام بأبناء قبيلته ومراعاة

أمورهم، والعمل لصالحهم؛ ففي حكاية (محمد بن هجرس) عندما جلى عن قبيلته ثم عاد، صار يهتم بأعضاء قبيلته، فيعطف على الصغير ويحترم الكبير، ويساعد المحتاج، ويكرم الضيف، وتبرز الحكاية أنه من أهمّ الصفات التي استطاع من خلالها الحصول على احترام القبيلة الإصرارُ على العودة بعد انقضاء سنوات الجلاء مما ثبت شجاعته وفروسيته فاكتسب بذلك حب واحترام الكبير والصغير وتقبّلوه خليفة لوالده الشيخ.

وفي حكاية (قريع ومرت أبوه) يفرض قريع بمهاراته وفروسيته وكرمه احترامَه على قومه ويثبت أنه يصلح لينوب عن الشيخ (والد زوجته) ويدير أمور القبيلة بجدارة، مما جعل القبيلة ترحب به، وتقبل به خليفة لشيخها الذي كبر به السّنّ، وبات عاجزاً عن إدارة شؤون القبيلة. لكن كل هذه الصفات لا تكفي إلى ما هو فوق هذه الصفات (فالشيخ) يجب أن يكون رجلاً متميزاً عن الآخرين بنسبه وحسبه وكرمه وثروته، ويؤكد (داوتي Doughty) على ذلك بقوله: (لا يستطيع أي بدوي بسيط أو شخص من غير القبيلة أن يكون زعيماً لعشيرة البدو حتى وإن كان يتفوق على الجميع من حيث الثروة والجاه والمواهب).

ومن الملاحظ أن كتب التاريخ التي تعرضت لتاريخ نجد قبل النفط تذكر أن لقب (الشيخ) كان محصوراً في عائلة واحدة من الأعيان والوجهاء طوال عقود وأحياناً قرون، وهذا ما يبرز عامل الوراثة في المشيخة، فعلى الرغم من أهمية عنصر رضا الناس وقبولهم، إلا أن الحكايات تشير إلى أن المشيخة والإمارة غالباً ما تنحصر في عائلة معروفة يتم التوارث للمشيخة فيها من الأب إلى الابن.

ففي حكاية (محمد بن هجرس) نجد أن الابن يخلف أباه، وفي حكاية (قريع ومرت أبوه) نجد أن الصهر يخلف والد زوجته؛ لعدم وجود من يخلفه من الأبناء، وفي حكاية (حميدان وولده مانع) نجد أن الأمير يُعدُّ ابنه لخلافته، والناس تعرف ذلك وتتوقعه، وفي حكاية (الأمير قطن بن قطن)، نجد أن الأمير يسمّي ابنه وليّ عهده، كما نرى في حكاية القطية أن الابن الأكبر للأمير يُعدّ ولياً للعهد، أي: خليفته.

وتذكر حكاية (الشاب مع ابن شيخ القبيلة) كيف يحترم الشيخ أحد الشباب ويقربه منه ليس لأنه صهره بل لأنه من بيت مشيخة. وفي هذا إشارة إلى أن (المشيخة) تنحصر في بيت أو عائلة دون الأخرى طالما أن هذه العائلة توفر شيوخاً قادرين على تحمُّل أعبائها ويرضى عنهم الناس.

وفي الحاضرة يدخل عامل آخر إلى جانب الوراثة وانحصار الإمارة في بيت واحد، ويتمثل في وجود عنصر القوة والقسر، وهو عنصر ربما نادر في مجتمع القبائل البدوية، حيث لا نجد من يأخذ (المشيخة) عنوة وقهراً، ذلك أن الشيخ عند البدو - حسب ما يرى (بروكهارت) - ليس له سلطة فعلية على أبناء القبيلة رغم أنه يحظى بنفوذ واسع، إلا أنه لا يستطيع أن يفرض رأيه على أحد حتى لو كان من أكثر أبناء القبيلة فقراً دون أن يجازف بالتعرّض للثأر.

إلا أن (الريحاني) يذكر في كتابه (تاريخ نجد الحديث) كيف حصل أمير الرياض (دهام بن دواس) على إمارة الرياض؛ حيث اغتصب دحام الإمارة من أمير الرياض (ابن موسى أبا زرعة)، فقد كان دهام خادماً لعبد يدعى خميس قتل قاتل أمير الرياض (زيد بن موسى أبا زرعة) وتولى مكانه، ثم فرَّ هارباً، فتولى (دهام) خادمه الإمارة واستمَّر أميراً ثلاثين سنة.

ونرى ذلك في الحكاية الشعبية؛ ففي حكاية (حميدان وولده مانع) يظهر خضوع أهل (وثيثية) للأمير واستجابتهم لطلباته من أطيب الثمار وأطيب اللحم، وهو خضوع لإمارة لا يرغبها الناس، وتتعرض لقهر الأمير بالقوة لرعيته.

٣ـ سلطة الشيخ والأمير:

يذكر بوركهارت (Borkhart) (أن الشيخ ليس لديه سلطة فعلية على أبناء قبيلته، ولكنه يستطيع أن يحظى بنفوذ واسع عن طريق خصاله وصفاته الشخصية، وهو لذلك لا يصدر الأوامر ولكنه يقدّم النصح، وإذا حدث خلاف بين اثنين من أبناء القبيلة، فالشيخ يحاول تسوية الخلاف بينهما وديّاً عن طريق النصح والإرشاد، إلا أنه لا يستطيع أن يصرَّ على رأيه ولا يتمكن أقوى زعيم لقبيلة ما أن يفرض رأيه على واحد من أكثر أبناء القبيلة فقراً دون أن يجازف بالتعرُّض للثأر).

وفي واقع الحال أن الشيخ لا ينفرد بالحكم لوحده ورغم كونه صاحب الأمر في القبيلة، فإنه عادة محاط في مجلسه الدائم بوجهاء الأعيان وكبارهم، وتعكس الحكاية الشعبية في نجد هذا الواقع كما في حكايات (حميدان وولده مانع)، و(الأمير قطن بن قطن)، و(الزوجة الخائنة)، و(الشباب مع ابن شيخ القبيلة)، حيث تصور هذه الحكايات الشيخ في مجلس القبيلة فيما يجلس المقربون إليه عن يمينه وهم من كبار القوم من وجهاء وأثرياء، أو من الأفراد الذين يتحدثون من بيت المشيخة كما في حكاية (الشاب مع ابن شيخ القبيلة).

وتبين الحكاية الشعبية أن الشيخ لا يعقد أمراً أو

يتخذ قراراً دون أن يستمع إلى رأي كبار القوم، ويشاورهم ويأخذ برأيهم، ويكون قراره الأخير مستنداً إلى مشاوريه حين قُتل ابن له عن طريق الخطأ، فلم يسامح ابنه أو يتردد في عقابه بالجلاء لسبع سنوات؛ لأن الرأي يعود إليه وحده، وكان رأي مشاوريه أن يجلى ابنه. ويتكرر الأمر حين يقرر (محمد بن هجرس) (الابن) العودة قبل انقضاء السنوات السبع، وحين يدخل إلى والده ليستسمحه ويشرح له رأيه، فقد أراد (محمد بن هجرس) أن يدع الشيخ الأمر للآخرين من كبار القوم. فصمت الأب، وحين لم يعارض كبار القوم، رضي الشيخ بأن يعود محمد إلى قبيلته، ويقيم خيمته في طرف الحي.

وتزيد مشاركة معاوني الشيخ ومشاوريه له في الرأي من هيبته واحترامه وتزيد من رضاهم عنه، وحبهم له، واحترامهم إياه. من زاوية أخرى فإن آراء الشيخ وقراراته لا تعتبر فردية، فرأيه محكوم بعُرف القبائل البدوية وقوانينها غير المكتوبة، ولا يقبل رأيه إذا خالف العُرف والعادات والتقاليد. وينبع احترام الأفراد لقرارات الشيخ من التزامه بهذه الأعراف التي تجعل قراره أمراً نافذاً على الجميع.

وبالمزج بين معرفة الشيخ الأعرافَ واستناده إلى إجماع آراء مشاوريه، فإنه يضمن قوة ونفوذ الأمر المقرر على المخطئ، وينبني على ذلك تقبُّل الأفراد القرارَ والأمر الذي يعتبر قرار أغلبية القبيلة، والخروج عنه غير وارد خشيةَ مخالفة الجماعة.

على العكس من الصورة التي تقدمها الحكاية الشعبية في نجد عن سلطة الشيخ، وإدارته لشؤون القبيلة، تقدّم الحكايات الأمير رجلاً فردياً في قراراته، قاسياً وظالماً؛ حيث تظهر حكاية (العقول المتشابهة) تعنّت الأمير الذي أرسل رجاله ليطلبوا من فلاح اشتهر بوجود عنب جيد لديه، عنباً للأمير. لكن هذا الطلب جاء في فصل الشتاء حيث لا يثمر العنب، وعندما عجز الفلاح عن تلبية طلب الأمير، فقام بإحضاره وتوعّده بالقتل.

وتبين حكاية (حميدان وولده مانع) تسلّط الأمير الذي يطلب من أهالي مدينة (وثيثية) أن يجلبوا له من ثمار النخيل في كل موسم أطيب حصاد، ومن كل جزور يذبحونه أطيب اللحم، وكان الناس يعتبرون هذا الطلب إتاوةً للأمير لا يتأخرون عن تقديمها. وفي الحدث ذاته يهدر الأمير دم الشاعر لأنه هجاه، ويعلن عن مكافأة لمن يحضره، وتكثر في الحكايات الشعبية الإشارة إلى رجال الأمير وهم بشكل أو بآخر جنوده الذين ينفذون أوامره بطاعة كلية، فهو يرسلهم في حكاية (العقول المتشابهة) لإحضار العنب ثم لإحضار الفلاح. ويقومون بدقّ الطبول إشارة لإعلان الحرب، الأمر الذي يدل على أن الحاضرة في نجد عرفت شكلاً أكثر تطوراً من الناحية السياسية الشكلية عنها في البادية.

وتبين الحكاية الشعبية الفرق بين مجلس الشيخ والأمير؛ ففي حين يستقبل الشيخ أفراد قبيلته في مجلس مفتوح، ويجلس معهم طوال الوقت، حتى وقت النوم، كما في حكايتي (الشيخ وزوجته الخائنة) و(الشاب وابنه شيخ القبيلة)، فإن الأمير يخصص جلسة ضحى، يدخل خلالها أبناء قومه إليه كما في حكاية (قطن بن قطن)، كما أن الأمير قد جعل (حاجباً) بينه وبين الناس؛ ففي حكاية (الأرملة وذكر العصافير) يطلب الشاب من أحد رجال الأمير إذناً لمقابلة الأمير، ويحصل على الإذن بعد أن يقف بباب الأمير إلى أن يؤذن له.

أما حكاية (القطية) فتتحدث عن المجلس العام للملك الذي يدير من خلاله البلاد. وتجدر الإشارة هنا إلى أن لقبَيْ (السلطان) و(الملك) وردا في حكايتي (خارج العين) مثل (عفارم أفندم) و(الأميرات الراقصات والجندي).

غير أن محتوى الحكايات يشير إلى أنها حكايات وافدة على نجد؛ فعبارة (عفارم أفندم) تشير إلى السلطان في الحكم العثماني، فيما تشير الحكايات الأخرى إلى عالم لا يطبق الواقع النجدي، مثل: دعوة الملك إلى حفل يقيمه لجميع نساء البلاد، ويحضره ولي العهد والمقربون إليه فقط. على ما في هذه الحكايات من انتقاد للسلطان الظالم الذي يقهر شعبه.

٤- مهام الشيخ والأمير:

أولاً: تُعدّ القيادة من أهمّ مهام ومسؤوليات صاحب السلطة؛ الشيخ في البادية، أو الأمير في الحاضرة، فهو ينظم أمور شعبه ويتخذ القرارات في الحرب والسلم.

فشيخ القبيلة هو الذي يحدد مكان الحل والترحال للبدو في بحثهم عن الماء والمرعى، بالتشاور مع وجهاء قومه وأعيانه، لكن أكبر مهامه هي قيادة الجيش والفرسان، حيث إن من أهم شروط الحاكم الشجاعة والقوة والدهاء والذكاء والحكمة، وهذه صفات يتطلبها الحرب والغزو.

وحين تتعرض القبيلة للغزو والنهب، أو تتعرض لاعتداء خارجي، فإن فرسانها وعلى رأسهم شيخ القبيلة يهبّون لردّ المعتدي، ومن يتأخر عن ذلك تلحقه المهانة والاحتقار. والفروسية هي واحدة من أهم الصفات التي يهتم الرجل البدوي بالاتصاف بها، ويسمى شيخ البدو (عقيد قومه).

وتظهر الحكايات الشعبية هذا الأمر على نحو جليّ؛ ففي حكاية (الأمير قطن بن قطن) يلجأ الشاب الذي قام

أحد الأمراء بأخذ زوجته منه ظلماً وعدواناً إلى (الأمير قطن) للقصاص، فيهبّ (الأمير قطن بن قطن) لنجدة الشاب على رأس جيش من قبيلته، مظهراً بذلك أقوى علامات الفروسية والنخوة والشجاعة التي هي واحدة من مبررات سلطته على قومه وأقوى دعائمها.

وفي حكاية (زوجة الشيخ الخائنة) نجد الشيخ يسمى (عقيد قومه) أي: بمعنى من يعقد الأمر ويحله وهو قائد القبيلة في غزواتها وحروبها، وقد كان قليل الاستقرار بسبب كثير غزواته، وحين تعرض القوم لاعتداء خارجي هبَّ في مقدمة قومه لردّ الاعتداء، والدفاع عن شرف المجتمع.

وقيادة الجيش مهمة من مهام أمير الحضر؛ ففي حكاية (حميدان الشويعر وولده مانع) نجد أن أمير (ثرمداء) حين تمردت عليه إحدى القرى التابعة له، أمر معاونيه بدقّ الطبول إيذاناً واستعداداً وإشعاراً بالحرب لينضمَّ فرسان القرية للجيش بغية تأديب الثائرين الخارجين على الأمير. ويذكر أن من يتأخر في ردّ الاعتداء تسقط مهابته ومهابة قبيلته أجمعين، لذا فإن الشيخ أو الأمير يحافظ على هيبته أمام ناسه وأمام الأعداء بالوقوف في وجه الناهبين والمعتدين، وهذه الصور نراها في حكايات كثيرة، مثل: (جهم وجلال) و(محمد بن هجرس) و(زوجة الشيخ الخائنة) و(قريع ومرت أبوه) و(حميدان وولده).

ثانياً: كما أن حماية الأفراد وتأمين سلامتهم، والحفاظ عليهم هي من مهام صاحب السلطة؛ شيخاً كان أو أميراً، فشيخ القبيلة في مجتمع البدو هو صاحب الشأن بردّ الثأر لأفراد القبيلة إذا ما تعرضت القبيلة للأذى؛ من قتل ونهب، ولا يُعدّ ذلك الاعتداء اعتداءً شخصياً، بل إنه اعتداء على القبيلة برمّتها، وعلى هيبتها، كما أن تهاون الشيخ في الأخذ بالثأر يقلّل من قيمته وقيمة القبيلة.

أما في المجتمع الحضري فكان الأمير بمساعدة حاشيته من العبيد والأتباع مسؤولاً عن تسوية المنازعات وتطبيق الشريعة بالتعاون مع القاضي، وإقرار الأمن والنظام في المجتمع المحلي.

وعموماً تبدو السلطة في المجتمع الحضري أكثر انضباطاً، وأكثر حداثة، حيث يستعين الأمير برجال يسمون (رجال الأمير) يقومون بملاحقة المعتدي (إما بالسرقة أو القتل)، وإحضاره إلى مجلس الأمير ليمثل بين يديه أو بين يدي القاضي، الذي يعتبر واحداً من رجال الأمير (السلطة القضائية)، ويصدر الأمير أو القاضي حكمه العادل، وينفذ الحكم بمعاونة رجال الأمير.

وحماية المنطقة وفرض نفوذ الأمير أو الشيخ عليها من مسؤوليات صاحب السلطة، وهو ما تعكسه الحكاية الشعبية، كما في حكاية (التاجر مع لصوص الصحراء)، فقد عاد التاجر من الخليج إلى أحد السواحل القريبة من نجد، واحتاج أن يعبر الصحراء، للوصول إلى القصيم (مدينته)، مع قافلة محملة بالبضائع والأموال، ولأن الحالة الأمنية في نجد كانت غير مستقرة بسبب قطّاع الطرق وخطر الضياع في صحراء القبيلة التي تفرض سيادتها على تلك المنطقة، فقد طلب منها أن تكفل له ما يسمى (الدليل)؛ لأن رجال القبيلة هم أعرف الناس بمنطقتهم، كما أن الدليل إشارة إلى أن هذه القافلة تحت حماية القبيلة ورجالها. وفي حال تعرّض القافلة لأيّ اعتداء فإن القبيلة الحامية تهبُّ للثأر وتقوم بردِّ أموال التاجر. ويعرف هذا النظام عند البدو في مجتمع نجد باسم (الخوَّة) - وقد تقدم الحديث عنه - وهو مال يدفعه التاجر مقابل مروره بسلام عبر منطقة القبيلة، صاحبة السيادة على هذه المنطقة.

وقد ذكر الرحالة (كيسنجر) في كتابه (الرمال العربية) عن قيامه بالعديد من الرحلات بالاستعانة بالأدلاء، وحماية بعض القبائل له لعبور صحراء نجد مقابل جنيهات ذهبية. كما تذكر الليدي (آن بلنت) في كتابها (رحلة في بلاد نجد) شيئاً شبيهاً. ويذكر الظاهري في كتابه (تاريخ نجد في عصور العامية) أن للعبور في نجد عادات منها ما يسمى بـ (الخوَّة) وهذه تعني - كما قلنا سابقاً -: أن المسافرين إذا أرادوا أن يجتازوا بلاد عتيبة، فإنهم يأخذون معهم (عتيبياً)، وإذا أرادوا أن يجتازوا بلاد مطير فإنهم يأخذون معهم (مطيرياً)، وإذا أرادوا أن يجتازوا بلاد قحطان أخذوا معهم (قحطانياً)، ويذكر الظاهري قصة عن إحدى القوافل التي تعرضت للنهب دون أن يأبه الناهبون لحماية القبيلة لها، فقامت القبيلة الحامية بردِّ المال لصاحب القبيلة والثأر لشرفها المنتهب.

خامساً: تحقيق العدالة في المجتمع النجدي:

العقوبات والجزاءات:

عرف المجتمع النجدي العقوبات والجزاءات التي كانت مقتصرة على المغارم النقدية أو الإجراءات المعنوية،

وليس هناك حكم بالإعدام أو السجن أو قصاص بدني، وإن قبلت من القاضي فإنه يستعاض عنها بالمال. ويطلق مجتمع نجد على العقوبات المتعارف عليها اصطلاحات، مثل: (الطرد والجلاء والتأدية).

وهذه المصطلحات في مجملها تدل على العقوبات التي يقوم الشيخ أو الأمير بتوقيعها على المجرم أو القتل الخطأ. وأطلق مصطلح (الطرد) على هذه العقوبات لأنه يحق لأهل المجنيّ عليه أن يطاردوا المطرود.

و(الجلاء) يعني: النفي والإبعاد والهجرة من القبيلة إلى مكان غريب، ويُعدَ الجلاء عقاباً يساهم في تخفيف وقع الخطأ. المرتكب؛ لأنه بداية يسيء إلى الجاني إساءة بالغة، حيث يُعدَ حرمانه من قبيلته رادعاً له، ويجعل الفرد يتردد ويخاف من ارتكاب الخطأ، وقد نلاحظ مدى تعلَق الفرد بقبيلته وحجم الحنين والشوق الذي يعانيه حين يرحل أو ينفصل عنها، وذلك في حكايات كثيرة، مثل: حكاية (محمد بن هجرس)، و(جهم وجلال)، و(قريع ومرت أبوه). والجلاء يضع حداً للمضاعفات التي يتوقع حدوثها؛ فعندما يتم الجلاء فور ارتكاب الجريمة فإن هذا يضع حداً للقتل والفوضى ويلجم رغبة أهل المقتول في الثأر من القاتل.

ويطبق عقاب الجلاء على جريمتيْ القتل وهتك العرض، ففي حكاية (محمد بن هجرس) نجد أن ابن الشيخ عندما كان يتصارع هو وأحد رفاقه من أبناء القبيلة، رمى برفيقه فوقع على حجر مما أدّى إلى مقتله، فما كان من الشيخ إلا أن حكم على القاتل الذي هو ابنه بالجلاء سبع سنوات، عقاباً للقاتل وحفاظاً على أمن القبيلة وحمايتها من الفتنة.

أما (التأدية) فهي ما يعرف باسم (الدية) وتعني تعويض الجاني لأسرة المجني عليه عن الضرر الذي وقع عليهم.

وفي حكاية (شد عني شد) التي هي في نفس الوقت تكرار لحكاية (عتيبة وقاتل ومقتول) يعلن الشيخ أن القاتل مجهول ويحكم أن تجمع (الدية) من جميع أفراد القبيلة بأن يقدم كل فرد رأساً من الإبل، مما حفظ للقبيلة هدوءها وأمنها. ويذكر أن الدية في التشريع الإسلامي هي الحكم على القتل الخطأ، ومجتمع نجد يدين بالإسلام وبالشريعة الإسلامية، غير أن (أبو حسان) في دراسته عن تراث البدو القضائي أشار إلى أن الدية كانت عادة لدى القبائل البدائية أيضاً. وللدية أحكام ومعايير، حيث أشارت دراسة تمت في عام ١٩٧٤م عن العشائر البدوية إلى أن دية المقتول إذا كان رجلاً هي خمسون رأساً من الإبل بينما دية المرأة أربعة أضعاف، ومردُّ ذلك ليس الاحترام والتقدير للمرأة، بل لأن القاتل حرم المجتمع عضواً ينجب الذكور.

لا تشير الحكايات إلى سرقات تمت في مجتمع البدو، وإنما كانت السرقات تتم في مجتمع الحاضرة؛ ففي حكاية (الأرملة وذكر العصافير) يسرق ثلاثة من مدّعي الدين - والمبالغة في إظهار التقوى والورع - خزينة الأمير. ويبالغون في إظهار ورعهم؛ لتضليل الناس وإبعاد الشبهات عنهم وهم حقيقة ليسوا متمسكين بالدين.

وفي حكاية (التلطف في اكتشاف الجرائم) نجد أن سارقة البقرة من مجتمع الحضر. وفي حكاية (عطيني من طيب اللحم) يسرق رجل وزوجته عجلاً ضالاً ويهدّدهم عبدهم بافتضاح أمرهم.

وفي كل الحالات يكون العقاب بالغرامة المالية، في حين تشير بعض الحكايات إلى أن الأمير قام بمعاقبة السارق وفقاً لأحكام الشرع.

ويلحظ أحد الباحثين أن السبب في ظاهرة السرقة في مجتمع الحاضرة دون البادية، يعود إلى أن المهاجر الذي ينتقل من البادية إلى المدينة يشعر بالحماية والطمأنينة في ظل السائد المستقر، مما يدفعه إلى التخلّي عن تقاليد البادية، إذ إن سبب المسؤولية الجماعية في القبيلة يتركز في طلب الحماية والمنعة، وهذا لا يتوفر إلا بتعاون أفراد القبيلة تعاوناً كاملاً، يقوم على إحساس إحلال المسؤولية الجماعية محل المسؤولية الفردية. وكلما اقترب البدوي من الحاضرة خفَت حدة مسؤوليته الجماعية، وأصبحت تتحول شيئاً فشيئاً إلى المسؤولية الفردية، أي: أن الإنسان لا يسأل إلا عما يفعل.

كما أن الصلات القرابية في القبيلة تكون أكثر قوة؛ فكلُ أبناء القبيلة أبناء عم، بينما في الحاضرة يفد غرباء كثيرون عن القبيلة إليها، بحيث تكون الصلة القرابية التي تحتم الشعور بالملكية الجماعية منعدمة، ولا يشعر الأفراد بانتمائهم إلى الآخرين فيحدث أن يجد فرداً عجلاً تائهاً ويسرقه، وليس المقصود بالسرقة دخول البيوت وسرقتها، بل التقاط شيء عندما يكون أصحابه غير متواجدين.

الشفاهي والكتابي في اللغة والأدب

سعد العبدالله الصويّان*

من المؤسف أن الثقافة العربية المعاصرة لا تـزال تتحاشى التعامل مع الآداب الشفاهية وتفتقر إلى منهجية واضحة في الدراسات الشعبية؛ هذا بينما نجد غيرنا من الأمم في السنوات الأخيرة قد خطت خطوات حثيثة في مجال البحث عن طبيعة العلاقة والفروقات القائمة بين الشفاهي والكتابي في اللغة والأدب، والدور الذي قامت به الذاكرة قبل استخدام الكتابة، ثم الدور الذي لعبته الكتابة في تحوير الأجناس الأدبية وما أحدثته من تحولات في طبيعة الأدب ووظيفته الاجتماعية وسياقاته الإبداعية والأدائية، ناهيك عن العلاقة بين المبدع والمتلقي. وتشير الدراسات الحديثة في النقد الأدبي وفي علم اجتماع الأدب وفي الأنثروبولوجيا والفلكلور إلى أن التغير الحضاري والاجتماعي لا بد أن يصحبه تغير في الأجناس والمضامين الأدبية وفي وظيفة الأدب ودور الأديب في المجتمع وعلاقته بجمهور المتلقين. فأدب المجتمعات الرعوية يختلف عن أدب المجتمعات الريفية وأدب الحاضرة يختلف عن أدب البادية وأدب المجتمعات الأمية يختلف عن أدب المجتمعات المتعلمة. ولقد أصبحت هذه القضية مدار نقاشات ساخنة وبحوث مستفيضة عند المختصين وتشكل الدراسات التي أجريت في هذا المجال ببليوغرافية ضخمة تشير إلى أهمية هذا الميدان الجديد من ميادين البحث وما أحدثه من تفجر معرفي غيّر النظرة السائدة عن الأدب وقاد إلى ثورة حقيقية في مجال النقد الأدبي.

نظريات الأدب الشفاهي: الشعر الجاهلي مثالا

من النظريات الأدبية التي شاعت في النصف الثاني من القرن العشرين ولقيت رواجاً في الأوساط العلمية في بلاد الغرب نظرية الصياغة الشفاهية oral formulaic theory التي استحدثها العالم الأمريكي ميلمان باري Milman Parry وطوّرها تلميذه ألبرت لورد Albert Lord وروّج لها،[1] ومنها استمد بعض المستشرقين أحدث آرائهم عن الشعر الجاهلي بعدما هدأت الزوبعة التي أثارها مرغوليوث[2] وطه حسين[3] وغيرهم حول قضية انتحال هذا الشعر والشك في حقيقة وجوده. ولكن ما هي نظرية الصياغة الشفاهية؟

كان ملمان باري مهتماً أساساً بدراسة ملاحم الأغريق وفهم الوظيفة الفنية للصيغ اللفظية التي يكثر ترددها في تلك الملاحم لدرجة تسترعي الانتباه.

* باحث وأستاذ جامعي.

وحيث إنه لا يوجد موروث شعري حي يمثل الملاحم الإغريقية المنقرضة رأى أن الخيار المنطقي المتوفر له هو الالتفات إلى الشعر الملحمي في يوغوسلافيا والذي كان حينها ما زال تقليداً معاشاً. ذهب باري وتلميذه لورد إلى الميدان لدراسة الشعر الملحمي في يوغوسلافيا، وهناك لفت انتباههما ما لاحظاه على نصوص الملاحم من مرونة لفظية وكثافة في استخدام الصيغ والعبارات المكررة. واكتشف باري من خلال الملاحظة الميدانية ودراسة أداء المنشدين اليوغوسلافيين أن التكرار له وظيفة أساسية تتمثل في مساعدة المنشد على النظم أثناء الأداء لا قبله، وفي إعفاء ذاكرته من حفظ نص الملحمة حفظاً حرفياً صماً نظراً لطولها الذي قد يتعدى (١٣,٠٠٠) ثلاثة عشر ألف بيت يستغرق إنشادها كاملة ما لا يقل عن (١٦) ساعة. لذلك فإنه بدلاً من حفظ النص الملحمي كلمة كلمة وبيتاً بيتاً يرتجل المنشد الملحمة أثناء الإنشاد بسرعة تصل إلى عشرين بيتاً في الدقيقة، كل بيت منها طوله عشرة مقاطع صوتية. أي أن الشاعر -وهو في الغالب أمي- لا يحفظ الملحمة من نص مكتوب وإنما يتلقنها مشافهة ويتمثلها من خلال سماعها تنشد من عدد من المنشدين في مناسبات مختلفة حتي يستوعب بالتدريج ما تتضمنه من أحداث ومواقف وصور وأفكار ومواضيع، كما يحفظ عبارات وصيغاً ومقاطع لفظية مناسبة وجاهزة يستخدمها لينظم الملحمة «على الطاير» بسرعة فائقة أمام المستمعين حينما يحين له الوقت لاحقاً لممارسة الإنشاد بنفسه. أي أن عملية النظم تتم خلال عملية الإنشاد أو الأداء، وليس قبلها. لذا فإن كل مرة ينشد فيها الشاعر ملحمته لا يترتب على ذلك تذكر نص محفوظ وجاهز للملحمة وإنما نظم جديد لنص يختلف عن النصوص التي ألقاها في زمن سابق أو التي سيلقيها في زمن لاحق، مما يلغي دور الحفظ والذاكرة. أو بعبارة أخرى، فإن نص أي ملحمة لا يختلف فقط من شاعر لآخر، بل حتى من أداء لآخر عند نفس الشاعر الذي بإمكانه أن يسهب أو يوجز حسب نشاطه ومزاجه وحسب ظروف الأداء وسياقه والوقت المتاح ورغبة المستمعين ونوعيتهم وتجاوبهم. فالشاعر لا يحفظ الملحمة حفظاً صماً عن ظهر قلب ويستظهرها ليعيدها طبق الأصل في كل مرة يلقيها أمام المستمعين، بل إنه يعيد إبداعها من جديد. ونتيجة لذلك، فإنه لا يجوز أن نفترض أن الملحمة لها نص أساسي معتمد أو مؤلف أصلي، حيث إن الشعر الملحمي يتصف بالتغير المستمر وعدم

الثبات ونصوصه في تغير دائم وتشكل مستمر.

وقد وجدت نظرية الصياغة الشفاهية متحمسين دفعهم حماسهم إلى تطبيقها على الشعر الشفاهي بجميع أجناسه وفي كل المجتمعات، وذهبوا إلى أن مجرد وجود صيغ اللفظ الشفاهية المكررة oral formulas والاختلاف في الرواية أو في نسبة القصيدة في أي موروث شعري شفاهي يكفي في حد ذاته للتدليل على أنه شعر ينظم ويؤدى بنفس الطريقة المتبعة في شعر الملاحم في يوغوسلافيا وفي بلاد اليونان قديماً. وبذلك وضعوا أي موروث شعري شفاهي يقال في أي مجتمع أمي على طرف نقيض من الشعر المكتوب منكرين أن يكون هناك أي تداخل أو تشابه أو علاقة بين الاثنين. يقول هؤلاء إنه بينما نجد أن القصيدة المكتوبة لها نص أصلي ومؤلف معروف ويتم نظمها قبل الأداء وبصورة مستقلة عنه وأداؤها ليس إلا تذكر أو قراءة للنص الأصلي المحفوظ أو المدوّن، فإن القصيدة الشفاهية ليس لها نص أصلي ولا مؤلف معروف، وعلى الرغم من ادعاء المؤدين بأنهم يلقون على أسماع الجمهور نصاً تلقنوه وحفظوه عن ظهر قلب فهم في الحقيقة ودونما يعون ذلك يعيدون نظم القصيدة من جديد. ومع عدم وجود نص أصلي ثابت مستقر فإنه لا يجوز القول بأن القصيدة الشفاهية تروى بروايات مختلفة لأن كل أداء جديد للقصيدة هو في حقيقته نص مستقل وليس رواية مغايرة لنص أصلي يمكن تحديده والعثور عليه.

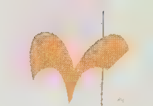
وممن تحمسوا لنظرية الصياغة الشفاهية اثنان من المستشرقين هما جيمز مونرو James Monroe ومايكل زوّيتلر Michael Zwettler اللذان حاولا تطبيقها على الشعر الجاهلي. وبما أن الشعر الجاهلي شعر شفاهي يتسم بتكرار العبارات والصيغ اللفظية ويتسم باختلاف واضح بين روايات القصيدة من مصدر لآخر والاختلاف في نسبتها أحياناً، لذا يرى هذان المستشرقان أنه لا يجوز لنا أن نتصور أن هناك نصاً أصلياً لمعلقة امرئ القيس مثلاً، كما لا تصح نسبة هذه المعلقة لهذا الشاعر الذي يحتمل أنه لم يوجد أصلاً. فكل من روى هذه القصيدة أو أنشدها هو في الواقع لا يسترجع نصاً حفظه عن ظهر قلب بل هو مؤلف جديد لنص جديد، إذ ليس هناك نص أصلي ولا مؤلف أصلي لتلك القصيدة. ويمكن قول ذلك عن جميع القصائد الجاهلية مما يعني أن ما بين أيدينا من قصائد يفترض أنها تعود للعصر الجاهلي هي في حقيقة الأمر ليست كذلك. أما ادعاء علماء العرب الأوائل بصحة هذه النصوص الشعرية ونسبتها إلى قائليها المزعومين في العصر الجاهلي فهذا يرجع في نظر زوْيتلر ومونرو إلى عدم معرفة أولئك العلماء بنظريات النقد الأدبي الحديثة وعدم وعيهم بخصائص النظم الشفاهي نظراً لانغماسهم وتأثرهم بالبيئة الحضرية الكتابية التي نشأوا فيها والتي تفصل في الشعر بين النظم والأداء وتفترض حفظ النص الشعري وتداوله طبقاً لأصله المكتوب الذي ألّفه شاعر بعينه[٤]. لذا يمكن إغفال معظم ما كتبه الأقدمون عن الشعر الجاهلي على أنه مجرد من الموضوعية والروح العلمية. ويصدر زوْيتلر حكمه على الشعر الجاهلي قائلاً بكل ثقة إن «العملية الشعرية المزدوجة والمتمثلة في النظم الشفاهي والرواية الشفاهية تتحد في عملية واحدة هي عملية الأداء الشفاهي». [٥]ثم يعود لينكر وجود عملية نظم تسبق عملية الإنشاد وينفي دور الذاكرة في حفظ القصيدة وروايتها ونسبتها لقائلها وذلك في تأكيده على أن «الكثير -إن لم يكن الغالبية العظمى- من القصائد أضيفت لها أسماء قائلين في وقت لاحق ومتأخر عن العصر الذي يفترض أنها قيلت فيه أو تم تدوينها فيه».[٦]وعلى هذا الأساس لم تعد قضية الانتحال في نظر زويتلر ومونرو مسألة ذات بال لأن الشعراء والرواة الجاهليين كانوا أصلاً يعيشون الحالة الشفاهية وكانوا يرتجلون النظم ارتجالاً دون الاعتماد على الذاكرة[٧].

ويعترض العديد من الباحثين ممن لهم اطلاع وثيق على آداب الشعوب البدائية والأمية والمجتمعات التقليدية في آسيا وإفريقيا على تطبيق نظرية الصياغة الشفاهية بشكل متعسف على كل أجناس الشعر الشفاهي، وقد استعرضنا بعض هذه الآراء بشيء من التفصيل في موقع آخر[٨]. ورغم اعتراضات هؤلاء على التطبيقات الخاطئة لنظرية الصياغة الشفاهية تحديداً؛ فإن أحداً منهم لا ينكر أن الأدب الشفاهي الذي يوجد بين جماعات تغلب عليها الأمية يختلف على وجه العموم في طبيعته عن الأدب المدوّن الذي يوجد في مجتمعات قطعت أشواطاً بعيدة في مضمار الثقافة والتعليم[٩]. يختلف الأدب الشفاهي عموماً عن الأدب المكتوب في البيئة الحضارية والوظيفة الاجتماعية وفي البنية الفنية وفي اللغة والأسلوب، وكذلك في عمليات النظم والأداء والتلقي والتداول. لا ينكر هؤلاء وجود بعض الفروق بين الشعر الشفاهي والشعر المكتوب ولا يعترضون على النتائج التي توصل إليها باري ولورد بخصوص الشعر الملحمي في يوغسلافيا وبلاد الإغريق ولا ينكرون أنها تنطبق على

الأشعار الملحمية أينما وجدت، كما هو الحال مثلاً بالنسبة لأشعار السيرة الهلالية وغيرها من السير في الأدب الشعبي العربي. فهم يرون أن طول القصائد الملحمية المفرط يجعل حفظها صماً أمراً متعذراً، كما أن متطلبات الوزن والقافية في الأشعار الملحمية ليست بنفس الصرامة التي هي عليها في الأجناس الشعرية الأخرى مما يجعل عملية الارتجال فيها أمراً ميسوراً. لكنهم يعترضون على من يريدون أن يطبقوا فرضية باري ولورد بحذافيرها على كل أجناس الشعر الشفاهي مهما اختلفت أشكاله ومضامينه ووظائفه وأن يلغوا تماماً دور الحفظ والذاكرة والنظم الذي يسبق الأداء[10].

وعلى الرغم من محاولة بعض المتحمسين لنظرية الصياغة الشفاهية تبسيط الأمور وتسطيحها واعتقادهم بوجود تضادية بين الأدب الشفاهي والأدب المكتوب وحواجز يصعب تخطيها؛ فإن الأمور ليست بهذا القدر من البساطة. فالأدب الشفاهي، وإن كان على عمومه يتسم بسمات مشتركة تميزه عن الأدب المكتوب، ليس برمته نتاجاً متجانساً ينتظمه نسق واحد، بل إن فيه من الأنواع والأجناس والأشكال المختلفة مثلما في الأدب المكتوب. يرى غالبية الباحثين أن ثنائية الشفاهة والكتابة في الأدب تحصر بين طرفيها خطاً متدرجاً من الأجناس والأشكال والأنواع والمضامين والوظائف الأدبية التي قد تتفاوت فيما بينها بتفاوت المستويات الحضارية والمراحل التاريخية، لكنها مع ذلك تتقاطع وتتفاعل على عدة نقاط من هذا الخط المتدرج بحيث يصبح من الصعب أحياناً التمييز والفصل فيما بينهما واعتبار كل منهما شكلاً منعزلاً تماماً عن الآخر. اختلاف الأدب الشفاهي عن الأدب المكتوب لا يلغي ما بينهما من أوجه الشبه وعلاقات التأثير والتأثر وروابط الأخذ والعطاء في مختلف الأزمنة والأمكنة[11]، وهو ليس اختلافاً نوعياً بقدر ما هو اختلاف نسبي[12]. الاثنان متداخلان متشابكان على صعيد المادة والشكل، كل منهما يغذي الآخر ويمده بالمضامين الأدبية والعناصر الفنية مما يجعل الفصل بينهما فصلاً تاماً أمراً متعذراً وغير ذي جدوى في كثير من الأحيان، ويجعل من الصعب النظر إلى أحدهما بمعزل عن الآخر. لذلك فإنه مهما بدا التمييز بين الأدب الشفاهي والأدب المكتوب سهلاً على المستوى النظري فإنه يصعب الفصل بينهما في الواقع المعيش. فليس من السهل دائماً أن نفصل بين أساليب النظم والرواية الشفاهية من ناحية وأساليب النظم والرواية الكتابية من ناحية أخرى. فالأجناس الشعرية التي تتميز بصرامة الوزن والقافية والأمور الشكلية الأخرى يصعب ارتجالها وهي عادة ليست طويلة مما يسهّل حفظها. كذلك لا بد من حفظ القصائد التي تُغنّى جماعياً وإلا كيف يمكن للمغنين أن يتفقوا. ثم ما الذي يمنع مثلاً أن تنتشر قصيدة مكتوبة وتشيع عن طريق الرواية الشفاهية أو أن تدوّن قصيدة شفاهية وتحفظ عن طريق الكتابة؟ أو أن ينظم الشعراء المتعلمون على غرار الشعراء الأميين أو أن يقتدي الشعراء الأميون بالشعراء المتعلمين أو أن يطلب الشاعر الأمي من إنسان متعلم أن يكتب له قصيدته؟ وقد يعيش النص الشفاهي على الألسن لعشرات السنين ثم يأتي وقت يعمد فيه أحد النساخ إلى تدوين واحدة من الروايات الشفاهية المتعددة للنص وتثبيتها خطياً لتصبح بذلك نسخة معتمدة وتحفظ من الضياع بينما تأتي عوادي الزمن على الروايات الأخرى وتطمسها من الذاكرة الجماعية بعد موت رواتها. وقد تحظى عدة روايات شفاهية مختلفة للنص الواحد بالتدوين فيصبح بين أيدينا أكثر من نسخة لروايات مختلفة للقصيدة الواحدة. وعلى الجانب الآخر، قد تبقى إحدى القصائد محفوظة لمدة طويلة عن طريق التدوين برواية واحدة لا غير. وبعد سنين طويلة تقع القصيدة في يد أحد الحفظة فيقرأها أو يسمعها فتثبت في ذاكرته ويبدأ باستظهارها وروايتها في المجالس. وهكذا تشيع القصيدة بين الناس ويتلقفها الرواة وتدخل إلى عالم الرواية الشفاهية وتبدأ التحويرات والتغييرات تدخل عليها من هنا وهناك. لكل هذه الأسباب لا يقر معظم الباحثين الفصل بين الأدب الشفاهي والأدب المكتوب بشكل مطلق ويؤكدون أنه من الصعب في بعض الأحيان إقامة حدود صارمة بينهما نظراً لما بينهما من تداخل وتفاعل وتشابك في الأشكال والمضامين والوظائف والأغراض[13]. ولكن مع ذلك فإنه من وجهة النظر المنهجية لا يجوز لنا أن نطبق دوماً وأبداً على الأدب الشفاهي معايير النقد المدرسية بحذافيرها لأنها نمت وترعرعت أساساً من خلال دراسة الأدب المكتوب وتقويمه.

ولقد ظل العلماء في الأمم المتقدمة منكبّين على البحث والتنظير والأخذ والرد في هذه المسائل بينما عالمنا العربي ينعم بالغفلة عن هذا كله، علما بأنه أحوج ما يكون إلى ذلك، ليس فقط لغزارة وتنوع آدابه وأشعاره الشعبية، وإنما أيضاً لأن مثاله الأعلى في الأدب، وهو الشعر الجاهلي، هو أدب شفاهي. الشعر الجاهلي في



صميمه شعر شفاهي والمجتمع الجاهلي الذي نشأ فيه هذا الشعر كان مجتمعاً أمياً شفاهياً. هذا يحتم علينا، كي نتمثلهما تمثلاً صحيحاً ونفهمهما حق الفهم، أن نطلع على النتائج التي توصلت إليها أحدث الدراسات العلمية عن طبيعة المجتمات الأمية والآداب الشفاهية. ما تعاني منه الدراسات النقدية في الأدب الجاهلي هو إما انزلاقها في تطبيق معايير النقد المدرسية التي نشأت في أحضان الأداب المكتوبة، مثل نظرية الانتحال، وإما تبسيطها لقضايا الشعر الشفاهي وتطبيقها بشكل خاطئ، كما في نظرية الصياغة الشفاهية. المشكلة المنهجية التي نواجهها في دراستنا للقصيدة الجاهلية كنتاج أدبي هي أن هذا الشعر شعر شفاهي في المقام الأول. وكثيراً ما نقع في مفارقة تاريخية، عن قصد أو عن غير قصد، حينما نحكم على الأدب الشفاهي من منطلقات الأدب المكتوب. وغالباً ما تتحول المقارنة إلى مفاضلة بينهما متناسين أن كلاً منهما وليد ظروف اجتماعية متميزة ونتاج بيئة حضارية مختلفة. ومن الأخطاء المنهجية التي يقع فيها النقاد الذين تعودوا على دراسة الأدب المدوّن أنهم يصمون الشعر الشفاهي بالتقليد والمحافظة والنمطية دون أن يعوا الدور الحضاري لهذا الشعر وما يكتنفه من ظروف أدائية وما يقوم به من وظيفة اجتماعية. المنهج العلمي يتطلب منا طرح المسألة في إطار نظري ومنهجي يتلاءم مع طبيعة هذه الإشكالية المركبة، ويأخذ في الاعتبار ما توصل إليه العلم الحديث في هذا الصدد حتى نستطيع الوصول إلى نتيجة علمية مقنعة، أو على الأقل نشق الطريق الصحيح الذي سوف يوصلنا إلى هذه النتيجة المرضية. أرى أن المنهج السليم لتصحيح الوضع وفهم قضايا الشعر الجاهلي على وجهها الصحيح هو تسليط الضوء عليه من منظور الأبحاث الميدانية المعاصرة عن حياة الصحراء البدوية والرعوية من ناحية والدراسات الإثنوغرفية الحديثة عن المجتمعات الأمية وآدابها من ناحية أخرى، وليس كما فعل ناصر الدين الأسد مثلاً في كتابه عن مصادر الشعر الجاهلي الذي حاول أن يثبت فيه تفشي الكتابة في العصر الجاهلي والاعتماد عليها في حفظ شعر الجاهلية[١٤]. وأنا اتفق في هذا الصدد مع ما خلص إليه يوسف خليف من أن تسجيل الشعر كتابة «يستلزم مستوى حضارياً معيناً تكون الكتابة فيه ظاهرة حضارية لا مجرد ظاهرة حيوية، وهذا ما لم يتحقق في المجتمع الجاهلي»[١٥].

الكتابة وآثارها الذهنية

نظراً لعلاقة الأدب بمحيطه الثقافي والاجتماعي فإن البحث في قضايا الاختلاف والائتلاف بين الأدب الشفاهي والأدب المكتوب وأوجه العلاقة والتداخل بينهما يقود بالضرورة إلى البحث أولاً في طبيعة الثقافات الشفاهية والتركيبة الذهنية والسيكولوجية للإنسان الأمي ورؤيته الفنية والجمالية ونظرته إلى الكون والعالم من حوله وطريقته في تنظيم معارفه وتخزينها واسترجاعها عند الحاجة وكيف تختلف المجتمعات الأمية في ذلك عن المجتمعات الكتابية.

خلصت الأبحاث السيكولوجية والأنثروبولوجية الحديثة إلى أن التفكير الحسي التصوري والتفكير التقمصي empathetic والتموضعي situational يغلبان على ذهنية الإنسان الأمي مما يجعل من غير السهل عليه التعامل مع المفردات بحيادية وموضوعية كما تعرَفها القواميس والمعاجم كمفاهيم قائمة بذاتها معزولة عن صورها الحسية ووظائفها واستخداماتها العملية ومجردة من سياقاتها التي توجد فيها في الحياة اليومية. يصعب عليه مثلاً تصور الأعداد الحسابية مجردة من أشياء حسية محددة ترتبط بها؛ أربعة خرفان أو عشر دجاجات، وليس مجرد أربعة أو عشرة هكذا دون الإشارة إلى أشياء عينية ملموسة. والبدوي لا يطلق على وسوم إبله مصطلحات مجردة مثل دائرة ومربع ومثلث بل يسميها بأسماء أشياء مجسدة يستخدمها في حياته اليومية، فالشكل الدائري يسميه «حلقة» والنقطة يسميها «ردعة» وثلاث النقط التي تشكل مثلثاً يسميها «هوادي»، أي أثافي، والخطوط المستقيمة «مطارق» والمربع «باب»، وهكذا.

ومن الأمثلة على التفكير التقمصي أن إنشاد السيرة الهلالية في صعيد مصر مثلاً قلما يخلو من العراك بين فرقاء الجمهور الذي يؤيد كل فريق منهم طرفاً أو آخر من الأطراف المتنازعة في القصة. ومثال آخر ذلك الشخص الغريب الذي قادته قدماه إلى أحد القصاصين وجلس يستمع إليه وعند الفصل الذي أودع فيه بطل القصة في السجن نهض القاص من مكانه وانصرف إلى بيته واعداً باستكمال القصة في الغد، فتبعه الغريب وألح عليه أن يكمل له القصة حتى يخرج البطل من السجن فلا يبيت ليلته هناك.

ومن الأمثلة على التفكير التموضعي النتائج التي توصل لها الباحث السوفيتي الكسندر لوريا Alek sander Romanovich Luria في أبحاث أجراها

على سكان الريف في أوزبكستان متأثراً بآراء سلفه عالم النفس السوفيتي ليف فيغوتسكي Lev Vygotsky. رسم هذا الباحث صورة منشار وفأس ومطرقة وجذع شجرة طالباً من مبحوثيه أن يصنّفوا هذه الأشياء ويحدّدوا له ثلاثة الأشياء المتقاربة من بعضها. كان من المتوقع أن يقولوا له المنشار والفأس والمطرقة بحكم أن هذه الأشياء الثلاثة تعتبر كلها من صنف واحد لأنها أدوات أو عدد. لكن الشيء غير المتوقع أن المبحوثين حدّدوا المَنشار والفأس والجذع مبررين هذا الاختيار بما بين هذه الأشياء من ترابط في السياق الوظيفي، إذ إنك تستطيع أن تقص الجذع بالمنشار وتقطعه بالفأس، لكن المطرقة في هذا الموضع والسياق لا يستفاد منها في شيء[١٦]. أي أن توارد الخواطر وتداعي الأفكار وتسلسل المعاني وطرق التصنيف عند الرجل الأمي والآليات الذهنية، التي يوظفها للربط بين مكونات الكل المركب تختلف عن تلك التي يوظفها الشخص المتعلم. وإذا نحن لم نستوعب هذه الخاصية الذهنية فإن الكثير من مضامين النتاج الأدبي والفني في المجتمعات الشفاهية، والتي لا تتمشى مع طريقتنا في التفكير والتعبير، سوف تبدو لنا غريبة ومتناقضة وغير منطقية، ولذا يبالغ البعض مثلاً في تصويرهم للقصيدة الجاهلية بأنها مهلهلة التركيب وأنها تفتقر إلى التسلسل وعناصر الربط بين مكوناتها.

ويصطبغ التفكير الأمي والأدب الشفاهي عموماً بالصبغة الصدامية التي تعد من خصائص الثقافات الشفاهية لأن عالمها عادة مشحون بالنزاعات والصراعات مع قوى كامنة وظاهرة، خصوصاً في ظل شح الموارد وشظف العيش وقسوة الحياة والخوف وانعدام السلطة المركزية التي تحفظ الأمن أو ضعفها، وفي ظل عدم تمكن الإنسان من فهم الأسباب الموضوعية وراء قوى الطبيعة والكوارث والنكبات التي تحل به والمحن والأمراض التي يتعرض لها والعجز عن تفاديها والسيطرة عليها. هذا الجهل بقوانين الطبيعة والأسباب الموضوعية لحدوث الأشياء تدفع الإنسان الأمي إلى الاعتقاد بحيوية المادة فيضفي على الأشياء دوافع أشبه بالدوافع الإنسانية ويصبح عالمه مسكوناً بالأرواح التي يعزو إليها ما يحدث له من خير أو شر ويعتقد بأن وراء أي شيء يصيبه روحاً من هذه الأرواح يسلطها عليه أعداؤه ومناوؤوه بدافع الضغينة، وهذا يجعله يعيش حالة تأهب وترقب وريبة وهواجس تستحوذ على شعوره وتفكيره وتصبح جزءاً من مركب شخصيته[١٧]. الرجل البدائي لديه إحساس دائم بأن هناك أعداء يتربصون به، كما في إحدى عبارات التوراة «ما أكثر أعدائي، وما أشد كرههم لي». المجتمعات الشفاهية التي تقوم على مبدأ انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً وعلى مبدأ أنت إما معي وإما ضدي، حيث لا حيادية ولا موضوعية ولا تفكير أو موقف متجرد، لا ينطبق فيها المثل الذي يقول «الخلاف في الرأي لا يفسد للود قضية»، لأن أي خلاف يُشَخصن من خلاف في الرأي إلى خلاف شخصي تتماهى فيه المبارزة الكلامية مع المبارزة الجسدية. ولو أنك ألقيت على شخص أمي سؤالاً بدا له ملتبساً أو غامضاً فإنه في أغلب الحالات سوف يحمله على محمل التعريض أو الغمز الجنسي أو على أنه محاولة منك لجرّه إلى مبارزة كلامية لتوقعه في مطب لفظي. لذا تشكل البذاءات اللفظية والمشاكسات والمسبّة والعنف والمواجهة والتنابز بالألقاب والملاسنة والتحدي والتعجيز والتبجح عناصر مهمة من عناصر الآداب الشفاهية، مثلما يحدث في شعر الهجاء والنقائض وشعر القلطة (المراد) أو في الأشعار التي تدور بين قطبين متعارضين كل منهما يبسط حجته أمام القاضي، كما في قصائد القلم والسيف، البيض والسمر، الجمل والترنبيل، الشاي والدخان، إلخ. ولا عجب أن مباريات المصارعة والملاكمة هي أفضل البرامج التلفزيونية في مجتمعات العالم الثالث.

غياب الكتابة غيّب الحس التاريخي عند الرجل الأمي وجعله يعيش دائما في الحاضر. أحداث الماضي البعيد التي لم تعد ذات صلة بالحاضر تنتفي الحاجة لإعادة الحديث عنها وتكرارها فتتبخر من الذاكرة أو تُحوّر وتحدّث بشكل تلقائي وعفوي وتدريجي غير محسوس، وربما غير مقصود، في انتقالها شفاهياً من راوٍ لآخر ومن جيل لجيل مما يفقدها هويتها الأولى لتُصبح متوافقة مع متطلبات كل عصر. فالمفردات التي فقدت دلالاتها تندثر في حال التوقف عن استخدامها أو تستبدل بغيرها أو يتغير نطقها أو دلالاتها لأنها لم تقيّد في قواميس ومعاجم تحفظها من الضياع وتسجل تاريخها الدلالي وتستعرض المعاني المختلفة التي مرت بها في استخداماتها عبر العصور. فالكتابة مثلاً سجلت لنا مفردات العصر الجاهلي والتي يمكننا الرجوع إليها والتحقق منها بصرف النظر ما إذا كنا نستخدمها الآن أم لا، لكننا لا نملك أي معلومات ذات بال عن اللغة العربية في العصور التي سبقت العصر الجاهلي لأن الكتابة لم تكن موجودة آنذاك. الرجل المتعلم يعرف الكثير من خلال قراءاته واطلاعه على



المصادر المكتوبة عن التاريخ العربي منذ عصور ما قبل الإسلام حتى الوقت الحاضر، على خلاف الرجل الأمي أو البدوي في الصحراء الذي لا يعرف من التاريخ إلا نتفاً من الروايات الشفاهية المشوّشة التي لا يتعدى عمقها الزمني مائتي سنة. غمر الماضي بمقتضيات الحاضر ومتطلباته يجعل الإنسان الأمي ينظر إلى الأمس دائماً بعيون اليوم دون أن يدرك حقيقة التغير والتطور أو يعي مسيرة الزمن وعمق التاريخ فيركن إلى الاعتقاد بأن العالم كان وما زال وسيظل كما هو. فالأنساب والأصول والتشكيلات القبلية القديمة تُنسى ويتصرف أبناء القبيلة كما لو كان التكوين القبلي الحاضر أزلياً منذ بداية الخليقة. خذ مثلاً الأسطورة التي تتحدث عن نشأة ولاية الغونجا Gonja في شمال غانا. تقول الوثائق التي سجلها الإنجليز في بداية دخولهم المنطقة مع بداية القرن العشرين أن مؤسس الولاية كان له سبعة أبناء كلٌّ منهم يحكم مقاطعة من مقاطعات الولايات السبع. ومع مرور الوقت اندمجت إحدى المقاطعات بجارتها بينما اختفت أخرى بسبب تعديل الحدود. وهكذا تقلصت مقاطعات الولاية من سبع إلى خمس. وحينما أعيد تسجيل تاريخ الولاية مرة أخرى بعد ستين سنة من المرة الأولى تبين أن الأسطورة عُدّلت وحُدّثت تلقائياً بحيث أصبح أولاد المؤسس خمسة فقط بعدد المقاطعات المتبقية من الولاية[١٨]. وإذا ما تدبرنا مثل هذه الحقائق ووضعناها نصب أعيننا أدركنا أن الكثير من التغيرات التي طرأت على نصوص الأدب الجاهلي بعد ظهور الإسلام قد يكون مرد معظمها في المقام الأول إلى مثل هذه الآليات، التي هي من خصائص وطبيعة الآداب الشفاهية والثقافات الأمية، وليست دائماً وبالضرورة، كما يزعم أصحاب نظرية الانتحال، تزييفاً مقصوداً أو تدليساً متعمداً تحدوه الدوافع السياسية والاعتبارات الدينية.

المعارف الشفاهية معارف تكديسية تراكمية تقوم على حشد المعلومات وتجميعها لكنها تفتقر إلى وسائل المزج والدمج وآليات الربط والتركيب وإلى أدوات التأمل والنقد والتحليل التي توفرها الكتابة والتي تمنح القدرة على الاستنباط والاستقراء والاستنتاج والتعميم وتقود إلى صقل ملكة النقد والتحليل وإلى نشأة العلوم. في الثقافة الشفاهية يختزن كل فرد ما يعرفه في صدره ولا سبيل إلى تبليغه للآخرين إلا بالمشافهة وإذا مات مات معه علمه حيث لا سبيل إلى تقييده وضمان بقائه. لذا تبقى هذه المعارف الفردية المخزونة في الصدور مبعثرة وفي حالة انفصال دائم عن بعضها البعض، ومهما بلغ الفرد من العلم فإنه لا يستطيع الإحاطة بكل ما هو معلوم لدى الآخرين من أبناء جيله وجنسه. أما في الثقافة الكتابية فإنه يمكن تدوين المعارف من كل الأفراد والمصادر في كتب تودع مجتمعة ومفهرسة في مخازن ومكتبات وأرشيفات يمكن لأي من كان أن يطّلع عليها وتبقى إلى الأبد وكل جيل يضيف إليها ما يستجد لديه. بفضل الكتابة تراكمت المعارف الدقيقة الموثوقة التي مكنت من بلورة وإتقان التحليل السببي المحايد والتصنيف التجريدي الدقيق وما يقود إليه ذلك من التساؤل والفضول والتعطش إلى المعرفة لذاتها. هذا لا يعني أن الإنسان الأمي يفتقر إلى الحكمة والعقل والمنطق لكن هناك عمليات ذهنية ومنطقية لا تتحقق إلا بالكتابة مثل كون الطيران لا يتحقق إلا بالأجنحة.

اللغة والكتابة كلاهما خاصيتان إنسانيتان يتميز بهما الإنسان عن بقية الكائنات، لكن اللغة خاصية بيولوجية وجدت منذ وجد الإنسان أما الكتابة فإنها خاصية ثقافية اكتسبها الإنسان في وقت متأخر من تاريخ وجوده على الأرض ولا تزال بعض الجماعات تفتقر للكتابة. لا يقل عمر الإنسان العاقل homo sapien على هذه الأرض عن خمسين ألف سنة لكنه لم يخترع الكتابة إلا في فترة متأخرة جداً من هذا التاريخ الطويل ومنذ مدة وجيزة لا تزيد عن أربعة آلاف سنة على يد السومريين. تكلم الجنس البشري خلال تاريخه الطويل على هذه الأرض عشرات الآلاف من اللغات التي اندثر معظمها دون أن تترك أثراً لأنها لم تعرف الكتابة. واللغات المعروفة والموثقة لا يتعدى عددها ثلاثة آلاف لغة لكن ما كُتب منها كتابة أبجدية وأنتج أدباً مكتوباً لا يتعدى المائة والباقي غير مكتوب[١٩]. ولكي ندرك التغيرات الجذرية التي أحدثتها الكتابة على المجتمع الإنساني علينا أن نتذكر أنه لولا الكتابة لاستحال قيام الدولة العصرية بمساحتها الجغرافية الشاسعة وعدد سكانها الكبير وتنظيماتها المعقدة وأجهزتها البيروقراطية الضخمة وقنوات اتصالاتها المكثفة وسجلاتها المدنية وأرشيفاتها وتعاملاتها الاقتصادية. كانت القبيلة أو دولة المدينة التي تغطي رقعة جغرافية صغيرة لا يتجاوز عدد سكانها بضعة آلاف هي أكبر كيان سياسي ممكن التحقيق في مراحل ما قبل الكتابة.

الكتابة مهدت الطريق لظهور العلوم العصرية والصناعات والتكنولوجيا ومختلف الإنجازات الحضارية التي يتوقف عليها تطور الجنس البشري. علوم الفلك والرياضيات والمنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية إجمالاً لم يكن من الممكن لها أن تتحقق وتنمو وتتطور

دون الكتابة. هناك عمليات رياضية أبسطها القسمة والضرب وعمليات منطقية مثل القياس والاستدلال وعمليات ذهنية مثل الاستنباط والاستقراء والتجريد يستحيل أصلاً إجراؤها دون الاستعانة بالكتابة. كما أن الملاحظة والرصد والمسح والتوثيق الدقيق وعمليات الإحصاء وجمع المعلومات، التي هي أهم أدوات البحث العلمي، لا يمكن تحقيقها دون الكتابة. فالبابليون مثلاً تمكّنوا بفضل ملاحظتهم وتسجيلهم لحركات الكواكب والأجرام السماوية لمئات السنين والمقارنة فيما بينها أن يكتشفوا ما تنطوي عليه من نظام مما مكنهم من التنبؤ بالكسوف. هذا عدا إمكانيات عرض المعلومات التي تتيحها الكتابة على شكل قوائم أو جداول ثنائية الأبعاد أو بشكل هرمي، إضافة إلى الأشكال والخرائط ومختلف وسائل التوضيح. تصور صعوبة الحديث شفاهياً عن الأنساب وتتبع تسلسلها من جد واحد لعدة أجيال متعاقبة بينما يمكن توضيح هذه المعلومات بسهولة عند كتابتها في مشجر النسب.

تسطير الكلام على الورق يوحي بقدر من الترتيب والتنظيم والتحكم وغيرها من مفاهيم الضبط والربط التي تتعلق بتجاربنا الحسية المرتبطة بالحيز المكاني كالإبصار والحركة. ترتيب الكلمات على الورق وصفها في سطور منضدة لا بد وأن تكون له انعكاسات على تنظيم الأفكار التي تعبر عنها الكلمات، كما أنه لا بد وأن يترك آثاراً هائلة على ملكات الإنسان الإدراكية والوجدانية وعلى وسائله في تخزين وتنظيم واسترجاع مستودعاته الذهنية والنفسية. يقول جاك غودي إن نمو المعارف الإنسانية لا يتوقف على المضامين بل يفترض أيضاً عمليات محددة تتعلق بآليات الاتصال بين الأفراد ووسائل توريث المعرفة من جيل إلى جيل.

الثقافة في نهاية المطاف مجموعة العمليات التواصلية، ولذا فإن الاختلاف في وسائل الاتصال المعلوماتي غالباً له نفس الأهمية التي لأساليب الإنتاج المعلوماتي، لأنها تشمل تطوير سبل التخزين والتحليل والتوليد للمعرفة الإنسانية، إضافة إلى تحوير العلاقات بين الأفراد المعنيين... التدوين، خصوصاً الكتابة الأبجدية، فسح المجال لإمكانية تفحص الكلام بشكل مغاير وذلك بإعطاء اللفظ المنطوق شكلاً ثابتاً. هذا التفحص سمح بتوسيع آفاق الممارسات النقدية، ومن ثم نمو العقلانية والتساؤل والمنطق.. وهذا مما أدى إلى دفع عجلة النقد، لأن الكتابة وضعت الكلام أمام نظر الإنسان بطريقة مختلفة، كما أنها وسعت في الوقت نفسه من إمكانية التراكم المعرفي، خصوصاً المعرفة ذات الطابع المجرد، ذلك لأنها غيرت طبيعة الاتصال لتتخطى العلاقة الشخصية المباشرة وجهاً لوجه، مثلما غيرت نظم تخزين المعلومات. بهذه الطريقة أصبح هناك مجال أرحب من «الأفكار» متاحاً لجمهور القراء. وهكذا لم تعد مشكلة التخزين في الذاكرة هي المسيطرة على العمليات الذهنية عند الإنسان. تحرر العقل الإنساني من هذا العبء ليتفرغ لتحليل «النص» المقيّد.. وهذه عملية مكنت الفرد من أن يفصل بين شخصه وابداعه ليتفحصه بشكل موضوعي مجرد وعقلاني. الكتابة أتاحت إمكانية مراجعة المعلومات التي أنتجها البشر خلال فترة ممتدة من الزمن، كما أنها شجعت كذلك النقد والتفسير من ناحية وأكدت سلطة الكتاب من ناحية أخرى[٢٠].

تعلُّم الكتابة له تأثير ملحوظ على الأنساق المسؤولة عن تنظيم العمليات الذهنية، حيث إن الكتابة نظام رمزي خارجي يتدخل في تنظيم المعالجات الفكرية ويؤثر على بنية الذاكرة وطرق التصنيف وحل المسائل والمعضلات[٢١]. الكتابة ليست مجرد وسيلة عالية الكفاءة لتسجيل المعلومات وحفظها وتذكرها، بل هي أيضاً وسيلة ناجعة لتنظيم المعرفة وترتيبها وتصنيفها والتعامل معها بطريقة تساعد على تحليلها ومعالجتها وإخضاعها لمختلف العمليات المنطقية والنقدية. تدوين النصوص وتثبيتها بواسطة الكتابة ثم وضعها جنباً إلى جنب والنظر إليها بالتزامن، بدلاً من سماعها بالتتالي، والمقارنة فيما بينها يساعد على اكتشاف ما فيها من غموض وتناقضات وأخطاء وتضارب وكذلك ما فيها من انتظام واطراد واتساق مما يمكن صياغته على شكل قواعد أو قوانين علمية. اكتشاف قواعد اللغة من نحو وصرف غير ممكنة دون تقييد الألفاظ والعبارات وتثبيتها كتابياً بحيث يمكن المقارنة فيما بينها والنظر إليها بالتزامن، بدلاً من سماعها بالتتالي الذي هو سمة الكلام الشفاهي. كما أن تثبيت الكتابة للروايات المتعددة للقصيدة الواحدة أو الحادثة التاريخية هو الذي يسهل علينا اكتشاف ما بين هذه الروايات المختلفة من تضارب وتباين واختلافات تصعب ملاحظتها في ظل الرواية الشفاهية الشاردة. ومن هنا نجد أن اكتشاف قواعد اللغة العربية وأوزان الشعر العربي، وغير ذلك من الإنجازات العلمية في مجالات اللغة والأدب لم تأت إلا بعد تفشي الكتابة في القرن الثاني الهجري، وفي هذه الفترة ذاتها أيضا بدأت الاختلافات في رواية القصائد الجاهلية تشكل معضلة تسترعي الانتباه وتثير التساؤلات والشكوك. وقبل ذلك عند الإغريق نجد أن ظهور الكتابة ارتبط

بظهور علم التاريخ على يد هيرودوتس Herodotus وعلم القياس المنطقي على يد أرسطو Aristotle.

الكتابة والكلام

أصل الكلمات ألفاظ منطوقة، أصوات حادثة، لكن الكتابة تنسينا ذلك أحياناً لدرجة أننا لم نعد قادرين على تذكر كلمة دون أن نتخيل تهجئة حروفها وشكلها الكتابي على الورق. إننا بذلك فقدنا القدرة على تمثل الطريقة التي يستطيع بها الرجل الأمي أن يتخيل الكلمات كأصوات فقط دون أن ترتبط في ذهنه بتهجئتها وشكلها المرئي، المكتوب. الشخص الأمي لا يرد على باله أن السلسلة اللفظية تتألف من كلمات يمكن فصلها عن بعضها البعض وأن الكلمات هي أيضا تتألف من «حروف» يمكن فصلها عن بعضها البعض، وإعادة مزجها لنؤلف منها كلمات أخرى. ولتوضيح الفرق في التصور بين الأمي والمتعلم تخيل أبيات قصيدة مكتوبة وعلاقة الأبيات بعضها ببعض. إننا نشاهد الأبيات متراصفة على الورق كل بيت فوق الآخر بحيث يكون البيت الأول هو الأعلى والأخير هو الأسفل. ولكن هل يتصورها الرجل الأمي الذي لا يعرف شيئاً عن القراءة والكتابة بهذا الشكل؟ هل يراها مكدسة بعضها فوق بعض، أم مترابطة جنباً إلى جنب واحداً مع الآخر مثل الحلقات في سلسلة ممتدة؟ هنالك مفردات ومصطلحات فنية تتعلق بعملية النظم يستخدمها الشعراء الأمّيون تشير إلى أنهم يتصورون الأبيات متراصفة واحداً فوق الآخر مثل تراصف الطوب في البنيان، وربما أن رتابة الوزن والقافية خلقت لديهم هذا التصور. ولكن تصورهم عكس تصورنا، فهم يرون أن البيت الأول هو الأسفل، حسب الأقدمية، تتلوه بقية الأبيات واحداً فوق الآخر حسب تسلسل التلفظ بها حتى البيت الأخير وهو الأعلى، ولذلك نجدهم يطلقون على البيت الأول «ساس» أو «مشد»، أي الأساس الذي تشيد عليه بقية الأبيات أو الشداد الذي تركب عليه. أما كلام النثر غير المعقود بالقوافي والأوزان فإن معرفتنا بالكتابة التي تفرض علينا أن نراه سطوراً على الورق تحول دوننا ودون معرفة كيف يتصوره الشخص الأمي.

تجذّر الكتابة واتساع نطاقها في العقود الأخيرة أنسانا حقيقة كون اللغة شفاهية في أساسها. الكلام حال التلفظ به عبارة عن سلسلة من الأصوات المتتابعة يتلو بعضها بعضاً عبر شريط زمني دائم الحركة. هذا التسلسل الزمني يفرض نوعاً من الحدود والقيود على اللغة لأن الزمن لا يتقهقر وما فات في شريط الزمن المتحرك لا يمكن إرجاعه. كما أنه يستحيل الكلام بأكثر من صوت واحد في آن واحد؛ لأنه لا بد للأصوات والكلمات أن يتلو بعضها بعضاً كحبات العقد، الواحدة تلو الأخرى. ولا أحد يستطيع أصلاً أن يصيخ السمع إلى أكثر من مصدر كلامي واحد في الآن ذاته والزيادة على ذلك نسميها ضوضاء وضجيجاً لا يفهم. الكتابة تحول هذا الشريط الزمني المتسلسل عبر الزمان إلى شريط بصري متسلسل عبر المكان الذي هو صفحة المخطوط أو الكتاب.

يصف شاعر الإغريق هوميروس الكلمات بأنها مجنحة لأنها تطير في الهواء حال التلفظ بها، لكن الكتابة قصت أجنحة الكلمات ومنعتها من الطيران، ثبّتتها على الورق، أو كما يقول العرب «قيّدَتْها». مع ظهور الكتابة بدأ الإنسان، ولأول مرة، يربط اللغة بحاسة البصر. هذا التحول من حاسة السمع إلى حاسة البصر يعني تحول الكلام من حدث زمني سريع الانفلات والزوال والتلاشي إلى شيء ثابت مستقر في مكان يمكن الرجوع إليه متى ما نشاء. النص الملفوظ شريط سمعي يمر عبر الزمان، بينما النص المكتوب شريط بصري يمر عبر المكان. بإمكانك أن تتوقف وتثبت نظرك على كلمة في هذا الشريط البصري وتتمعن فيها لمدة طويلة دون أن يؤثر ذلك شيئاً على الكتابة المقيدة على سطح الورقة. لكنك لا تستطيع أن توقف الشريط السمعي لتتمعن في لفظة من الألفاظ لأن سكون هذا الشريط السمعي يعني توقف تحققه وزوال وجوده، التوقف عن الكلام يعني السكوت. يمكنك إيقاف شريط سينمائي لتثبت نظرك على شريحة منه لكنك لو أوقفت شريطاً سمعياً مسجلاً فلن تسمع شيئاً. التحقق والتلاشي مرتبطان أشد الارتباط في حاسة السمع، فأنت حالما تبدأ التلفظ بالكلمة تحكم عليها بالزوال بمجرد نطقها. أنت تستطيع أن تُبصر الكلمة المكتوبة، مهما كانت طويلة، دفعة واحدة كما لو كانت كتلة واحدة، لكنك لا تستطيع نطقها، مهما كانت قصيرة، دفعة واحدة، فلا بد من التلفظ بها مقطعاً مقطعاً، ولا تنتقل إلى مقطع إلا وقد زال الذي قبله وتلاشى من الوجود، إنه أشبه شيء بالكتابة على الماء.

وجود النص الشفاهي وجود آني يرتبط دائماً بقائله وبلحظة الأداء العابرة ويزول بانتهائها دون أن يترك أثراً يدل عليه. إنه أشبه بالقطعة الموسيقية أو الرقصة التي ينتهي وجودها بمجرد الانتهاء من أدائها. وعلى هذا الأساس يعتمد استمرار وجود النص الشفاهي وبقائه على استمرار حدوثه، تكرار الأداء وحضور المؤدي. النص الشفاهي حدث عابر أما النص التحريري فهو

شيء راسخ ساكن في الورق. الكتابة تمنح النص وجوداً مادياً ثابتاً ومستقراً ومستقلاً عن المبدع والمؤدي، وجوداً سرمدياً لا يتلاشى ولا ينتهي بموت المؤدي. يتحقق وجود النص المكتوب مادياً بتسطيره على الورق أما وجود النص الشفاهي فيبقى إمكانية كامنة في الذهن ولا يتحقق مادياً إلا حينما يتشكل أصواتاً وألفاظاً على لسان المؤدي لحظة حدوث الأداء. الكتابة تسلخ النص من المؤدي والمتلقي وتُشَيِّئُه، أي تمنحه وجوداً مستقلاً وتجعل منه شيئاً مادياً. والطباعة كرّست تشييء الكلمات (جعلها أشياء). قبل اختراع الطباعة لم يكن لحروف الكلمات وجود فعلي قبل خطها يدوياً على الورق، لكن الطباعة أدت إلى سبك حروف من المعدن (أشياء) موجودة دائما وجاهزة للاستعمال الطباعي في أي وقت. يقول والتر أونغ عن الطباعة إنها توجد الكلمات من أشياء معدة مسبقاً (الحروف المطبعية) مثل الطوب الجاهز المستخدم في البناء. إنها تثبت الكلمات على آلات ثم تطبعها منضّدة مكانياً ومكررة بنفس الترتيب على آلاف الصفحات. هذا أتاح إمكانية عمل فهارس نستطيع بواسطتها أن نحدد المكان لأي كلمة نبحث عنها في الكتاب ونجدها مثلما نجد أي شيء نضعه على رف في المستودع[٢٢].

المفردة المكتوبة حال تدوينها على الورق تصبح شيئاً مستقلاً قائماً بذاته وتفقد صلتها بقائلها الذي ربما يكون قد فارق الحياة. أما اللفظ فإنه مرتبط ارتباطاً عضوياً بشخصية المتلفظ، بنبرة صوته ونغمته وطريقة نطقه، إنه حدث، أداء حيٌ لمؤدٍّ حي. يتصور الشخص الأمي أن الكلمات تخرج من الجوف أو الصدر وتتدفق من الفم مثلما يتدفق الماء من الصنبور، وسد الفم لإجبار المتكلم على السكوت يشبه بالنسبة له إقفال الصنبور ولا يدرك أن ذلك يعني فقط منع أعضاء النطق من الحركة لإحداث الصوت. لذلك فإن للكلمة المنطوقة التي تنبع من أعماق كائن حي فاعلية وحيوية تفوق فاعلية الكلمة المكتوبة التي لا حياة فيها. وتكثر عندنا الأمثال التي تؤكد على ذلك، مثل «من الراس ولا القرطاس»، «من الراس ما يحتاج رد الرسايل»، «من فم الكَحْلا أحْلى».

ارتباط اللفظ بالمتلفّظ في تشكيل البنية الفكرية لدى الرجل الأمي يقابله ربط اللفظ بما يشير إليه، بحيث إن مجرد التلفظ بالدال يستدعي حضور المدلول، أو أن مجرد الكلام يغني عن الفعل أو يقوم مقامه. ولذلك نجدهم يتحاشون التلفظ بأسماء الأمراض الخطيرة والكائنات المخيفة والخفية فيقولون «طاعوش» بدلا من «طاعون» و«مكفي الشر» بدلاً من «السرطان»، و«شيطاح» بدلاً من «شيطان» و«البسم الله» أو «أهل الأرض» بدلاً من الجن، وهكذا. وربما يكون هذا الربط الذهني بين الحديث والمتحدث والحدث هو الدافع إلى الاعتقاد بأن للهجاء أو الدعاء على الغريم تأثيراً مادياً عليه. والدعاء على الغريم ما هو إلا امتداد للهجاء، فكلا الأمرين يقصد بهما إلحاق الضرر بالخصم وكلاهما قائم على مفهوم «كن فيكون» وعلى الاعتقاد بأن بداية الخلق والحدث الأول كان في الأصل كلمة: في البداية كانت الكلمة. فالكلمة على لسان الفاعل القادر تمتلك قوى سحرية وطاقات دفينة تجعل منها في حد ذاتها سبباً كافياً لإحداث الحدث. وكلنا يعرف كيف كان الناس في الجاهلية يتحاشون الهجاء ويخافون الشعراء ويعتقدون أن القوى الخفية والشياطين تخدمهم. وقد ظل هذا الاعتقاد سائداً بصورة أو بأخرى في الجزيرة العربية حتى عهد قريب وكان الناس يخشون دعوة الشاعر. والدعاء على الغريم الذي لا نجد له في الشعر الجاهلي إلا حضوراً باهتاً لا يكاد يذكر، تطور في الشعر النبطي ليصبح موضوعاً شعرياً بارزاً، خصوصاً في قصائد الهجاء. وقد اشتهر بعض الشعراء بأن دعوتهم مستجابة مثل ساكر الخمشي الذي دعا على أهل محبوبته لمّا رفضوا تزويجه منها حيث يقول:

[illegible]

يوم به الممرور يَبْزِعْ بْخاله

ويقال إن أقرباءهم أغاروا عليهم وقتل الرجل خاله. ومثال ذلك دعوة عدوان الهربيد على نخل راجي بن طوعان في ملاحاة بينهما فاستعر النخل وأصبح هشيماً. يقول عدوان:

تهسى لمالكك قبسه من جهنم

تضفي على روس النوابي شروقه

لْيا صار ما به للنشاما عريشه

دوم خُفاف بالمبادي عْذوقه

النص الشفاهي والنص والكتابي

النص الشفاهي بطبيعته لا يُكتب ويُقرأ على انفراد بمعزل عن جمهور المتلقين، وإنما يقال ليحفظ ويؤدى في المجالس والمنتديات وحالما ينقل من أفواه الرواة إلى صفحات الكتب يفقد الكثير من صفاته الجمالية وخصائصه الفنية نظراً لارتباطه بسياق الأداء. هناك اختلافات جوهرية بين الكتابة الجامدة وبين الرواية الشفاهية التي تنبض بالحياة. لا شك أن

عملية انتقال النص الشفاهي عن طريق الكتابة من أضمن السبل للاحتفاظ بالأصل إلى الأبد ولكن هناك اعتبارات أخرى وحالات يكون فيها الأداء الحي أفضل من الكتابة. سياق الأداء والتلقي في الأدب الشفاهي محكوم بعلاقة ديناميكية بين المؤدي والجمهور يستطيع المؤدي من خلالها أن يبرز المعالم الجمالية للنص من موسيقى وإيقاع وأغراض بلاغية ومضامين مبتكرة وأن يضيف جمال الأداء إلى جمال النص. النص الشفاهي على لسان المؤدي يكتسب حياة وحركة وأبعاداً إيحائية تساعد على فهمه وتذوقه. وكل مرة يقدم فيها الراوي أداءً جديداً لنص شفاهي فإنه ينفخ فيه روحاً جديدة ويبعث فيه حياة جديدة. ولكن حالما يُنقل إلى كلمات مكتوبة فإنه يفقد الكثير من سماته الجمالية وخصائصه الفنية ويتحول إلى نص جامد خامد لا حياة فيه ولا حركة. هذا يعود إلى أن الحميمية والكثير من الخصائص الشفاهية المميزة التي تصاحب الأداء الشفاهي والتي تساعد على فهم النص وتذوقه لا يمكن إبرازها خطياً وذلك مثل نبرات الصوت وتعابير الوجه وحركات اليدين وغير ذلك من الإشارات والإيماءات التي لا تترك أثراً على الورق. والإلقاء الشفاهي للقصائد عادة يتخلله شرح بعض المفردات والتعليق على ما يرد في القصيدة من أسماء ومواقع، وكذلك رواية القصص التي توضح الخلفية التاريخية لهذه القصائد والمناسبات التي قيلت فيها. النص الشفاهي دون السياق الأدائي ناقص ومشوّه. التدوين بتر للنص الشفاهي وانتزاع له من سياقه الأدائي الطبيعي وإيداعه في سياق مفتعل وغريب. ولا أحد يعي ذلك أكثر من الذين يتعاملون مع تفريغ النصوص الشفاهية التي سجلت من الرواة ونقلها من أشرطة الكاسيت إلى الورق. وأستطيع أن أؤكد من تجربة شخصية أن هذه مهمة في غاية الصعوبة[٢٣]. لذلك يرى العلماء المعاصرون أن أفضل طريقة لتسجيل الأدب الشفاهي وحفظه ليس التدوين وإنما تسجيل الصور الناطقة المتحركة والتقاط النص لحظة الأداء بكل ما يحمله السياق من تفاعلات رمزية وتفسيرية.

ومما يزيد عملية تدوين النص الشفاهي صعوبة وتعقيداً، ويضيف إلى العقبات التي تعترض من يريد قراءته قراءة صحيحة، وفهمه فهماً سليماً، هذا البون الشاسع بين الحديث أو المخاطبة التي هي وسيلة نقل النص الشفاهي إلى السامع، وبين الكتابة التي هي وسيلة نقل النص التحريري إلى القارىء، خصوصاً في حالة النصوص الشعبية التي لا يتناسب نطقها مع طرق الكتابة المعتادة. فالخط العربي مثلاً ابتكر لكتابة العربية الفصحى مما يجعله غير ملائم تماماً لكتابة اللهجات العامية التي فيها من الأصوات والحركات ما لا يستوعبه الخط العربي في صورته الحالية. ولذلك نجد من يتصفح ديواناً مطبوعاً من دواوين الشعر الشعبي غالباً ما يقرأه بنطق فصيح، لأنه اعتاد أن يقرأ ما هو مكتوب على أساس أنه كلام فصيح، وهذا مما يؤدي إلى اختلال الوزن واستغلاق المعنى.

في النص الشفاهي يقدم سياق الأداء و«حضور» المؤدي والخلفية المشتركة للمؤدي والمتلقي دوراً مهماً في توصيل المعنى للمستمعين. الإيماءات والحركات وتعابير الوجه وتنغيمات الصوت والشروحات ومجمل الظروف المصاحبة للأداء الشفاهي الذي يتم وجهاً لوجه بين المبدع والمتلقي تسهّل المهمة على الاثنين، مهمة التوضيح وإزالة الغموض ومهمة الفهم والمتابعة. ويمكن للمؤدي أن يكيف النص والشروحات بما يتمشى مع طبيعة المتلقين وميولهم ومستويات إدراكهم. لكن الكتابة التي تتم بمعزل عن المتلقي تجعل المهمة صعبة. مهمة إيصال المعنى في النص المكتوب تقع كلية على كلمات النص مجرداً من شخصية المبدع وسياق الأداء. على الكاتب أن يتخيل كل المعاني الممكنة لكل كلمة يكتبها ويختار منها المعنى الذي يقصده ويضعه في السياق اللغوي المناسب الذي يزيل عنه اللبس والغموض، وعليه أيضاً أن يضع في حسبانه كل القراء المحتملين لعمله على اختلاف أطيافهم ويكتب بطريقة تتناسب مع أذواقهم ومستوياتهم ويمكن لهم جميعاً أن يفهموها كنص مستقل الوجود ومنتزع من السياق الأدائي الحي[٢٤].

الأدب المكتوب فردي في إنتاجه واستهلاكه حيث إن المؤلف والقارىء لا تربطهما صلة وهدف الكاتب ليس بناء علاقة مع المتلقي وإنما توصيل رسالة معينة لقارئ مجهول. أما الأداء الشفاهي فإنه يرتكز على إيجاد علاقة مباشرة وحميمية بين المؤدي والمتلقي مما يقود هذا الأخير إلى الاستسلام لمؤثرات الأداء واندماجه شعورياً مع الجو العام وتمثله لأحداث النص وتقمصه لشخصياته بدلاً من النظر إليه نظرة حيادية تحليلية نقدية. أما الكتابة فإنها تفصل المبدع عن عمله وتنتزع النص من ظروف الأداء وملابسات السياق الإبداعي وتضع مسافة بين الكاتب وما يكتب وتفصله عنه كلية لدرجة تمكن القارئ الذي يقرأ نصاً لا يعرف مَنْ كتبه أن يتفحص ذلك النص بحيادية وتجرد بعيداً عن تأثيرات حضور المبدع وطغيان شخصيته عليه

والنظر إلى العمل بموضوعية، مما ينمّي لديه روح النقد ويشحذ ملكاته التحليلية والتأملية[٢٥].

تختلف الكتابة عن الأداء الشفاهي في أنها تمنح القدرة على التروي والتنقيح وتصحيح الأخطاء واستبدال كلمة بأخرى. الكاتب يكتب بمعزل عن جمهوره وباستطاعته أثناء التأليف أن يعود لما كتبه يراجعه وينقحه ويغير فيه ويعدّل كيف يشاء حتى يخرجه بالصورة النهائية التي يرضى عنها قبل النشر. يمكن في الكتابة مراجعة الخطأ ومسح الكلمات غير المناسبة وكأنها لم تكن لأن ما يصل إلى المتلقي هو العمل المنقّح دون أن يعرف هو بعمليات التنقيح والتصحيح أو يشعر بها إطلاقاً. هذا على خلاف الأخطاء التي تحدث وجهاً لوجه في الأداء الحي[٢٦]. قد يمكن الاعتذار عن هذا النوع من الخطأ لكن لا يمكن مسح الخطأ وإزالة ما قد يسببه من حرج وتجاهله كأنه لم يكن لأنه يحدث بحضور المتلقي. وقد عبر الشاعر العربي عن ذلك أحسن تعبير في البيت الثاني من قوله:

ندمت على ندم العشيرة بعدما
مضت واستتبت للرواة مذاهبه
فأصبحت لا أستطيع دفعاً لما مضى
كما لا يرد الدَّر في الضرع حالبه

كذلك القارىء يقرأ وحده بصمت بعيداً عن الآخرين وعن مؤلف العمل الذي يقرأه، وبإمكانه أن يقرأ بسرعة أو ببطء وأن يتوقف أنّى شاء. وإذا فقد تسلسل الأحداث أو استغلق عليه المعنى واستعصى الفهم فإن باستطاعته إعادة الكرة ليبدأ من جديد من حيثما يريد. لذلك أصبح الابتكار والتفرد في الأسلوب والتعقيد في الأحداث والإغراق في الرمزية أمراً ممكناً، بل هدفاً في حد ذاته. الكاتب يصبو دوماً وأبداً إلى أن يحطم التقاليد ويتخطى المألوف ليكون مجدداً ومثيراً يأتي بالغريب المثير المدهش. كذلك نجد أن السرد القصصي في الأدب الشفاهي سرد تراكمي يتألف من مواقف وأحداث متتالية تبدو لنا مهلهلة وتفتقر إلى عناصر الربط والدمج القوية، وهذا يعود إلى ضعف سيطرة المؤدي الشفاهي على تسلسل الأحداث وعدم تملكه للوسائل المتاحة للكاتب الروائي والتي تمكنه من إنجاز عمل قصصي طويل حبكته متينة وأحداثه متداخلة وتترابط ترابطاً عضوياً يؤدي إلى تسلسلها بشكل مثير وتصاعدي نحو الذروة وفك العقدة. كل هذا يقود إلى تكريس فكرة التخصص في الأدب وفكرة المؤلف الأصلي وملكية الإنتاج والنص المعتمد وحق امتلاك العمل الأدبي ونشره والتكسب من ورائه والتي تتميز بها المجتمعات التحريرية عن المجتمعات الشفاهية التي لا تعرف المتاجرة بالأدب.

أما في الأدب الشفاهي فلا المبدع ولا المتلقي يتمتعان بهذا القدر من التأني والتروي المتاح للكاتب والقارىء لأن عمليات التأليف والأداء والتلقي في السياق الشفاهي عمليات آنية ومباشرة. فالشاعر مثلاً ينقل قصيدته مباشرة إلى الجمهور حيث هناك صلة وثيقة وتفاعل مستمر بينه وبينهم تصل أحياناً إلى درجة المشاركة الفعلية في التأليف والأداء. وهناك حالات تكون فيها لحظة الأداء هي لحظة الإبداع كما في إنشاد السيرة الشعبية أو في شعر «القلطة» أو «المراد». ارتجال النص الشفاهي بالنسبة للمؤدي وسرعة زواله وتلاشيه بالنسبة للمتلقي تجعل من التكرار والإطناب والإسهاب، والتي تعد من عيوب الأدب المكتوب، أموراً ضرورية في الأدب الشفاهي. بدلاً من التوقف والصمت أو الحيرة والتردد أثناء الأداء - والتي تعد عيوباً صارخة في الأداء الشفاهي لكنها أمور عادية بالنسبة للكاتب - يلجأ المؤدي إلى تكرار ما سبق أن قاله أو إعادة صياغته بشكل آخر أو ترديد ألفاظ جاهزة مثل «طال عمرك»، «سلّمك الله»، وما شابهها ليعطي نفسه حيزاً من الوقت، وإن كان ضئيلاً، لكنه يكفيه للبحث سريعاً عن الكلمات المناسبة والشكل المناسب للعبارة التالية. كما يستفيد المتلقي من التكرار في إعطاء نفسه بعض المهلة لالتقاط الأنفاس وإراحة الذهن بدلاً من التركيز الشديد الذي يصعب تحمله والإبقاء عليه لفترة طويلة، فلا ضير عليه لو شرد ذهنه لبضع ثوان أو لم يسمع أو لم يفهم عبارة هنا أو كلمة هناك لأن التكرار والإطناب والإسهاب يمنحه الفرصة لمتابعة الأداء دون انقطاع في التلقي أو خلل في الفهم.

وحيث إنه لا يتاح دائماً للأديب الشفاهي ما هو متاح للكاتب من إمكانيات مراجعة عمله وتصحيحه وتنقيحه نجده أحياناً يقع في بعض التناقضات والأخطاء. مثال ذلك أن شاعر الإغريق هوميروس في ملحمة الإلياذة يتحدث عن مقتل أحد الأبطال ثم يصادفنا البطل نفسه في مشهد لاحق يهز رأسه استحساناً أو استنكاراً لكلام سمعه أو شيء رآه، ناسياً هوميروس بذلك أن ذلك البطل مات وشبع موتاً. ومن الأمثلة في الشعر العربي أن الشاعر في المقدمة المخصصة للرحلة ربما أضفى على راحلته نعوتاً تبدو لنا متناقضة كأن يصفها بالبدنة والضمور في آن واحد أو بالنشاط والتعب أو بصفات المذكر والمؤنث

كما في حادثة «استنوق الجمل». والشاعر هنا أساساً لا يتحدث عن راحلة بعينها وإنما كل ما هنالك أنه يتناول موضوعاً شعرياً بحتاً وكل ما يهمه أن يراكم صفات ومفردات تتحقق فيها الشاعرية وتتمشى في تركيبها اللفظي مع متطلبات الوزن والقافية، بصرف النظر عن اتساقها مع بعضها أو مناسبتها لما ينبغي أن تكون عليه الراحلة النجيبة في الواقع والحقيقة.

الذاكرة الشفاهية

يختلف الأديب الشفاهي عن الكاتب في مفهومه لقضايا الإبداع والتجديد وهو مقيد بالظروف الموضوعية التي تحكم إنتاجه وتوجه أسلوبه. مظاهر الإبداع في المجتمع الشفاهي تختلف شكلاً ومضموناً عنها في المجتمع التحريري كذلك تختلف في وظيفتها الاجتماعية وسياقها الأدائي، كما تختلف طرق النظم والتلقي وطرق الحفظ والتداول، ناهيك عن الاختلاف في المفاهيم النقدية والمعايير الجمالية. لا بد أن تلعب الذاكرة في المجتمعات الشفاهية دوراً رئيسياً في حفظ وترويج الإنتاج الأدبي. هذا لا يعني أن ذاكرة الإنسان الأمي أقوى وأنه أقدر على الحفظ من الإنسان المتعلم إلا بقدر ما يسمح به التمرين والتعود. المقصود هو أن المجتمعات الشفاهية تصوغ آدابها ومعارفها بأسلوب يسهل حفظه وتذكره واسترجاعه. التكرار والإرداف والإتباع والتقابل والسجع وتوازن الفقرات والقوالب اللفظية في النثر والوزن والقافية في الشعر وغيرها من خصائص الأسلوب الشفاهي ليست مجرد عناصر جمالية أو آليات لتسهيل النظم وارتجاله، بل هي أيضاً وسائل تساعد على الحفظ والتذكر والرواية. ولذا نجد المجتمعات الشفاهية تعتمد كثيراً على القوالب الجاهزة والصيغ التقليدية في التفكير والتعبير وتميل نحو النمطية في الوصف والتشخيص. وهي إلى المحسوسات أقرب منها إلى التجريد لأن المجرد يصعب حفظه وتذكره. لذا يتشابه الأبطال في القصص والمحبوبات في القصائد، فهم أنماط. ومن أجل تخفيف العبء على الذاكرة وسهولة التذكر يختار المجتمع الشفاهي بطلاً أو عدداً من الأبطال البارزين تدور حولهم حوادث التاريخ وتنسب إليهم جميع الأعمال البطولية ويتحلق بقية الشخصيات حول البطل ويختفون في ظله.

الارتباط بين الشعر الشفاهي والإنشاد أمر معروف لا نحتاج إلى تأكيده هنا. فالقصيدة الشفاهية تعيش في الأسماع وعلى الألسن والشفاه وتعتمد على الحفظ والاستظهار في انتشارها بين الناس وبقائها عبر الأجيال. والمستمع قد لا تتاح له الفرصة لتلقي القصيدة إلا عدداً محدوداً من المرات حينما يرويها له الشاعر أو الراوي ولا يمكن له بعد ذلك استرجاع أبياتها إن لم يكن قد حفظها عن ظهر قلب. لذا يتحتم على الشاعر الشفاهي إذا أراد لشعره الخلود والبقاء في المحيط الأمي أن تكون أبياته سهلة المتناول قريبة المأخذ في ألفاظها وفي مضامينها كي تلتقطها الأسماع وتلهج بها الألسن ويحفظها الرواة ويشدو بها السمار. وحتى لا يفقد الشاعر الشفاهي صلته بمستمعيه فإنه لا يبتعد كثيراً عما هو مألوف لديهم وما هو قريب إلى أذهانهم من الصور والأخيلة والمعاني والألفاظ. هذا هو المحك النقدي ومقياس النجاح في العمل الشفاهي وهذا هو المقابل الذي يجتنيه الأديب الشفاهي ويرتضيه عن عمل جيد. هذا لا يعني أن الأديب الشفاهي أقل اكتراثاً بقضية الإبداع من الكاتب وأقل حرصاً منه على إضفاء لمسات فنية خاصة متميزة على إنتاجه ولكن المعادلة الصعبة التي تواجه الأديب الشفاهي هي كيفية تحقيق التوازن المطلوب بين الإبداع والاتباع، بين الابتكار والتقليد.

وليس عجباً أن تغلب على الأدب الشفاهي سمات المحافظة والتقليد فهو في الأصل نتاج مجتمعات تتحكم فيها قوى العرف والعادة، وهو مرآة لقيم خلقية ومثل اجتماعية يغلب عليها طابع المحافظة، وهو فوق ذلك كله سجل لأحداث تتسم هي ذاتها بالنمطية والتكرار. وخضوع الأديب الشفاهي لتيارات المحافظة والتقليد يمنح عمله الصبغة الحضارية الضرورية لاستمراريته والتصاقه بالموروث الثقافي واندماجه في الواقع الاجتماعي. فالشاعر الشفاهي حينما يتحرك ضمن الأطر الثقافية والمعرفية وفي حدود المجالات الفنية التي ألفها جمهوره وتعوّد على التعامل معها فإنه يضمن نوعاً من التواصل والتجاوب بينه وبين المستمعين. مهمة الشاعر الشفاهي ليست بالضرورة إبداع شيء جديد بقدر ما هي تكرار ما هو معروف وإعادة تشكيله وصياغته حتى لا يتلاشى من الذاكرة ويبقى ماثلاً في الذهن. ومن هنا نجد أن الأدب الشفاهي عموماً يتسم بالتكرار والترداد حتى تبقى المعلومات والمعارف التي يتضمنها محفوظة متداولة متوارثة، ولكي يكون هناك تراكم معرفي واستمرارية حضارية. هذا بينما نجد أن علاقة القصيدة الحديثة بالمعرفة علاقة تلميح وإيماء ورمز وليست علاقة تكرار وترداد ونقل مباشر، وهذا هو الغموض الذي نتحدث عنه في الشعر الحديث.

القصيدة الحديثة تحد للذهن لا للذاكرة.

إحلال الكتابة محل الذاكرة كوساطة توصيل من الشاعر إلى المتلقي نتج عنه تحولات جذرية في مفهوم الشعر وفي بنية القصيدة. فقد حلت وحدة القصيدة محل وحدة البيت وتحرر الشعر من القوالب الجاهزة ومن الوزن والقافية اللذين يحولان دون وحدة القصيدة وانسيابها الموضوعي، لكنهما في العصور الشفاهية كانا من وسائل التذكير التي تساعد على الحفظ والاستظهار. وهذا يقودنا إلى القول بأنه لو تتبعنا مسيرة الشعر العربي من العصر الجاهلي حتى وقتنا هذا لوجدنا أنه على الرغم من التجانس اللغوي فإن الشعر القديم يختلف عن الشعر الحديث في الشكل والمضمون وفي البنية والوظيفة. الشعر العربي القديم كان في الأصل شعراً شعبياً يتناقله الناس مشافهة عن طريق الحفظ والسماع لا عن طريق القراءة والكتابة. لذا فإن من يطالبون مثلاً أن يبقى الشعر العربي موزوناً مقفىً سهل الحفظ والارتجال كما كان في السابق تخفاهم حركة التاريخ وطبيعة التطور.

وحيث إن الأدب في المجتمعات الشفاهية يصور البيئة ويعكس الحياة نجد أن الكلاسيكيين من إغريق وعرب وغيرهم من الذين لم يستطيعوا التخلص من ترسبات العصور الشفاهية ينظرون إلى الأدب كمحاكاة للطبيعة mimesis. والمحاكاة أمر يتناسب مع طبيعة المجتمعات الشفاهية التي تعتمد بصورة أساسية على التكرار والترديد والنقل والتقليد ليس لمظاهر البيئة الطبيعية والاجتماعية فقط، بل أيضاً لما سبق إنتاجه وتداوله من حِكَم وأمثال وقوالب جاهزة وصيغ لفظية وأشعار وحكايات وغيرها من المعارف العامة والأجناس الأدبية. أي أن المحاكاة والتقليد حالة ذهنية ونفسية مسيطرة في المجتمعات الشفاهية. ولو أعدنا النظر في تاريخ الأدب الأوروبي لوجدنا أن الفترة الكلاسيكية يغلب عليها طابع المحاكاة والتقليد. ولم يتم التحول الكلي من المشافهة والسماع إلى الكتابة والقراءة إلا بعد أن انتهى عصر التدوين والمخطوطات واخترعت الطباعة وما صاحبها من تكنولوجيا النشر والتوزيع. ولم يتجه الأدب الأوروبي نحو الإبداعية إلا مع بداية الحركة الرومانسية حيث لم يعد الأديب في العصر الرومانسي مقلداً بل مبدعاً يخلق من عدم. ولا غرو أن تظهر الحركة الرومانسية بعد ظهور الطباعة. وفي كتابه (المرآة والفانوس) Mirror and the Lamp يمثل أبرامز M. H. Abrams الأدب في العصر الكلاسيكي بالمرآة التي تعكس الحياة، أما الأدب الرومانسي فهو فانوس يضيء الحياة. وقال الرومانسيون: لا ينبغي للقصيدة أن تعني بل ينبغي أن تكون a poem should not mean but be.

تداخل الشفاهي والمكتوب

اخترعت الكتابة أساساً للأغراض التجارية، وبعد ذلك شاع استخدامها في الأغراض الدينية. ولم تستخدم للأغراض الأدبية إلا في مراحل متأخرة. وحتى حينما بدأ استخدامها في مجال الأدب استخدمت لتدوين نصوص شفاهية كالشعر الجاهلي مثلاً أو الملاحم الهومرية عند الأغريق. وهذه مرحلة التدوين التي تلتها بعد ذلك مرحلة التأليف، أعني أن يقوم المبدع نفسه بكتابة إنتاجه. ولكن حتى في هذه المرحلة المتقدمة نسبياً لم تندثر ملامح الشفاهية وظل المبدع أسير العادة الشفاهية في النظم والتأليف، كما أن إنتاجه، وإن كان مكتوباً، فإن السواد الأعظم من جمهور المتلقين الذين يتألف أغلبهم من الأميين يتلقون هذا العمل عن طريق القراءة الجهرية. وقد لا يزال البعض منا يذكر كيف كان يتم ذلك في مجالسنا العامة حتى عهد ليس بالبعيد، إذ يتولى واحد من الأشخاص الملمّين بالقراءة، وما أندرهم في الزمن الماضي، قراءة أحد دواوين الشعر أو أحد كتب السير الشعبية أو كتب الأدب مثل كتاب المستطرف في كل فن مستظرف لقراءته على الحاضرين في المجلس من جمهور الأميين. بل إننا نسمع كثيراً عن السلاطين والأمراء الذين لا تخلو مجالسهم من مثل هؤلاء القراء. ولو تصفحنا الكثير من كتب التاريخ والأدب العربي لوجدناها أُلّفت لتُقرأ قراءة جهرية في المجالس العامة. مثال ذلك البيان والتبيين، عيون الأخبار، محاضرات الأدباء، الأغاني، يتيمة الدهر، العقد الفريد، جواهر الأدب، وغيرها مما يصعب حصره. ولعل هذا يفسر لنا بعض الخصائص الأسلوبية التي تختص بها تلك الكتب التراثية مثل السجع والاستطراد والتنقل من فن إلى آخر، وغير ذلك من الأساليب التي يتداخل فيها الشفاهي مع الكتابي. وبالإضافة إلى تغلب الأمية فإن تدوين المخطوطات باليد لا يسمح برواج الكتب بل إنه يحد من انتشارها على نطاق واسع ويجعل منها سلعة نادرة باهظة التكاليف. لذا يمكن النظر إلى القراءة الجهرية من منظور اقتصادي ترشيدي.

من المعروف أن الحفظ والاستظهار يلعبان دوراً هاماً في الثقافة العربية عبر عصور التاريخ المختلفة. كانت وظيفة الكتابة في الشعر العربي لفترة طويلة لا تتعدى تدوين أبيات القصيدة وتسجيلها. أي أن

شعراء العرب أمضوا فترة طويلة يستخدمون الكتابة في تدوين قصائدهم قبل أن تحدث الكتابة أي تأثير يذكر في تحوير نظرة الشاعر نحو قضية الإبداع ونحو طبيعة الشعر ووظيفته وعلاقة المبدع بالمتلقي. ظل الشاعر أسير العادة الشفاهية في النظم والأداء وظلت الملامح الشفاهية بارزة في إنتاجه. وحتى لو كان إنتاجه مكتوباً فإن السواد الأعظم من جمهوره يتلقى هذا العمل مشافهة أو عن طريق القراءة الجهرية. فالقصيدة الفصيحة يحفظها الناس ويتناقلونها شفاهياً وينشدونها في المحافل والمجالس وتشيع بينهم. أي أنه بعد استخدام الكتابة وانتشارها استمرت الأساليب الفنية وطرق النظم والأداء والتداول أساليب وطرقاً شفاهية، بما في ذلك تكرار الصيغ اللفظية والقوالب الجاهزة وتعدد الروايات للنص الواحد والشك في نسبة بعض القصائد، واستمرت الحدود البينية قائمة لمدة طويلة بين الشفاهي والمكتوب. وهذا ما ينطبق أيضاً على الأدب الإغريقي والآداب الكلاسيكية عموماً. ومن هنا يؤكد بعض المختصين أن التكرار وتشبع النص بالقوالب اللفظية الجاهزة في حد ذاته لا يعد بالضرورة وفي كل الأحوال ميزة تختص بها النصوص الشفاهية دون التحريرية ولا يعني بالضرورة الارتجال في النظم وإلغاء دور الحفظ، ولا يعني كذلك بالضرورة أن الكتابة لم تدخل في عمليات النظم والرواية، كما تشهد على ذلك الكثير من الآداب والموروثات الشعرية في العديد من المجتمعات[٢٧].

ومن ترسبات العصور الشفاهية التي ظلت عالقة بالأدب العربي والفكر العربي حتى بعد عصر التدوين غلبة روح المنافسة والمساجلة والمناظرة والمجادلة (كما في المسألة الزنبورية مثلاً) التي هي أشبه بالمبارزات الميدانية التي تفترض الخصومة بين الطرفين وغايتها معرفة الغالب من المغلوب، بدلاً من البحث الهادئ الموضوعي المتجرد والمحايد عن الحقيقة المطلقة. بل إن علوم العربية من نحو وبلاغة وبيان وغيرها كان هدفها الأساسي في البداية ليس تعليم قواعد الكتابة النثرية والتأليف وإنما تعليم قواعد الخطابة على المنابر ومحاجّة الخصوم والتحدث في المنتديات بفصاحة ودون لحن.

ومن الأدلة على تأصل عادات الإلقاء الشفاهي والأداء السمعي، حتى بعد ظهور الكتابة واستخدامها في الأغراض الأدبية أن القارىء في حالة القراءة الفردية حتى حينما يكون مختلياً بنفسه وليس هناك أحد يستمع إليه يقرأ بصوت مرتفع ويهز رأسه وكامل جسمه حسب إيقاع القراءة الجهرية. ونلاحظ هذه الظاهرة بشكل واضح عند حديثي العهد بتعلم القراءة من الكبار والذين لم يتمكنوا بعد من التخلص من عادة التواصل والتلقي عن طريق التلفظ والسماع. ولا شك أن مناهج التعليم التي تقوم على الحفظ الصم هي من ترسبات العصور الشفاهية التي تلعب فيها الذاكرة وملكة الحفظ والاستظهار دوراً أساسياً في تخزين المعلومات واسترجاعها.

التحول من الأدب الشفاهي إلى الأدب المكتوب لا يتم بمجرد إجادة القراءة بل لا بد أن تشكل الكتابة قناة أساسية للتواصل وتأخذ القراءة حيزاً كبيراً في حياة المتلقي، ولا بد أن يتم ذلك على مستوى جماهيري عريض. والكتابة التي نتحدث عنها هنا لا يقصد بها مجرد التدوين وإنما توظيف الكتابة في العملية الإبداعية ذاتها وارتباطها بها إلى درجة أننا أصبحنا الآن نستخدم كلمتي «كاتب» و«مبدع» كما لو كانتا مترادفتين، كما في قولنا «فلان الكاتب المعروف». الشاعر الأمي الذي يستعين بشخص يعرف القراءة والكتابة ويطلب منه أن يخط له قصيدته ليس كاتباً تماماً كما أن الشخص الأمي الذي ينصت لقراءة جهرية ليس قارئاً. بل إن المبدع الذي يعرف القراءة والكتابة ولكنه لا يدون عمله الإبداعي إلا بعد أن يفرغ تماماً من إبداعه لا تنطبق عليه صفة «كاتب» بمعناها الدقيق ولا يختلف كثيراً عن المبدع الشفاهي. وكان العرب قديماً يستخدمون كلمة «كاتب» بمعنى «ناسخ» ولم يستخدموها بمعنى «مؤلف» إلا في العصور المتأخرة. كما أن الأستاذ في تلك العصور القديمة لا يمنح تلميذه إجازة علمية إلا بعد أن يكون التلميذ قد قرأ على أستاذه قراءة جهرية جميع الأعمال التي يجاز عليها، أي تلقى العلم مشافهة. ولعل في تردد أبي بكر عن تدوين القرآن الكريم ما يدل على شعور الناس آنذاك تجاه حميمية التلقي الشفاهي وأن الكلمة الملفوظة أصدق من المكتوبة، خصوصاً وأن الكتابة آنذاك كانت في بدايتها الأولى ولم تبلغ من الدقة ما هي عليه الآن.

ولعله من المفيد أن نذكر هنا باختلاف مفهوم الأدب عند العرب عنه عند الغرب. ارتبط الأدب عند الغرب أساساً بالكتابة. كلمة literature (وكذلك belles lettres وغيرها من المصطلحات الأدبية) تشير إلى علاقة الاشتقاق اللغوي بينها وبين كلمة letter التي تعني خطاباً تحريرياً أو حرفاً من حروف الهجاء. أما المصطلح العربي «أدب» فليست له هذه العلاقة الاشتقاقية والدلالية بالكتابة. بل إن له علاقة بالتأديب والتهذيب فهو يأدُب، أي يدعو، إلى مكارم الأخلاق. ولما ظهر الإسلام وبدأ العرب في استخدام

الكتابة في التدوين والتأليف ظلت كلمة «أدب» محتفظة بمعناها الأصلي، أي المعارف العامة التي من شأنها توسيع مدارك الفرد وصقل مواهبه وتهذيب سلوكه سواء تم تلقيها كتابة أو مشافهة، وهي بهذا أقرب إلى مفهوم lore منها إلى مفهوم literature. ولم تفقد الكلمة مفهومها الأصلي تماماً إلا في العصر الحديث بعد أن اتصل العرب بالغرب وتأثروا به ونشطت حركة التأليف الإبداعي وأصبح الأدب عندنا مربوطاً بالكتابة.

هذا وقد توجد ظروف اجتماعية وثقافية تعيق مسيرة التحول الكامل من الشفاهة والسماع إلى الكتابة والقراءة، حتى بعد ظهور الطباعة، كما في المجتمعات التي تقل فيها نسبة المتعلمين أو كما في الحضارة العربية التي تنظر إلى الأدب الجاهلي الذي أنتجته عصور الأمية والشفاهة على أنه مثال أعلى ونموذج مقدس لا يجوز نبذه والحياد عنه. وقد يتعايش الأدب الشفاهي جنباً إلى جنب مع الأدب المكتوب، كما هو الحال مثلاً في الثقافة العربية التي تتكون مجتمعاتها من نخبة من المتعلمين الذين ينظمون شعرهم ويكتبون أدبهم باللغة الفصحى إلى جانب طبقات عريضة من الأميين وأشباه الأميين الذين يتعاطون الأدب الشعبي وينظمون شعرهم بالعاميات. ولكن برغم هذا التمايز اللغوي بين العامي والفصيح في الأدب العربي يظل التلاقح والتداخل بينهما قوياً يأخذ أشكالاً مختلفة وجوانب متعددة، كما بيّنا في غير هذا الموضع[٢٨].

المراجع

(1) Albert Lord, The Singer of Tales 1960. Atheneum, New York.

(2) David Samuel Margoliouth, "The Origins of Arabic Poetry" Journal of the Royal Asiatic Society, July 1925, pp. 417-449.

(٣) طه حسين، فى الشعر الجاهلى ١٩٢٦. دار الكتب المصرية.

(4) James Monroe, "Oral Composition in Pre-Islamic Poetry: The Problem of Authenticity" Journal of Arabic Literature 1972, vol. 3, pp. 10, 31, & Michael Zwettler, The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications 1978. Ohio State University Press, Columbus, p. 88.

(5) Michael Zwettler, "Classical Arabic Poetry between Folk and Oral Tradition" Journal of American Oriental Society 1976, vol. 96, No. 2, p. 199.

(6) ibid, p. 204.

(7) Monroe, op. cit, p. 37.

(8) Saad A. Sowayan, Nabati Poetry: The Oral Poetry of Arabia 1985. U. of California Press, Berkeley, pp.183-190.

(9) Ruth Finnegan, Oral Literature in Africa 1982. Oxford University Press, Nairobi, pp. 10-12.

(10) Ruth Finnegan, Oral Poetry: Its Nature, Significance, and Social Context 1977. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 18, 74-5, 83.

(11) Finnegan, Oral Literature in Africa, pp. 18-19.

(12) ibid, pp. 70ff.

(13) ibid, pp. 160ff.

(١٤) ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها الأدبية ١٩٥٦، دار المعارف.

(١٥) يوسف خليف، دراسات في الشعر الجاهلي ١٩٨١. مكتبة غريب، الفجالة، ص ١٥.

(16) Walter Ong, Orality and Literacy: The Technologizing of the Word 1982. Methuen, London and New York, pp. 49-56.

(17) Walter J. Ong, The Presence of the Word 1967. University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 192-208.

(18) Jack Goody, Literacy in Traditional Society 1968. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 30-34.

(19) Munro E. Edmonson, Lore: An Introduction to the Science of Folklore and Literature 1971. Holt, Rinehart and Winston, New York, pp. 323, 332.

(20) Jack Goody, The Domestication of the Savage Mind 1977. Cambridge University Press, Cambridge, p. 37.

(21) Jack Goody, The Interface Between the Written and the Oral 1987. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 205, 216.

(22) Walter J. Ong, Interface of the Word 1977. Cornell University Press, Ithaca and London, pp. 281-3.

(23) Saad A Sowayan, "A Poem and its Narrative by Rida ibn Tarif as-Sammari" Zeitschrift fur arabische Linguistik 7, 1982, pp. 48-73. & Saad A Sowayan, The Arabian Oral Historical Narrative: An Ethnographic and Linguistic Analysis 1992. Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

(24) David R.Olson "From Utterance to Text: The Bias of Language in Speech and Writing" Harvard Educational Review 47.3, 1977, pp. 257-81.

(25) Wallace L. Chafe "Integration and involvement in Speaking, Writing, and Oral Literature" Spoken and Written Language: Exploring Orality and Literacy (Deborah Tannen, ed.) ABLEX Publishing Corporation, Norwood, New Jersey, 1982, pp. 35-54.

(26) Walter J. Ong, Orality and Literacy 1982. Methuen, London and New York, p. 104.

(27) Finnegan, Oral Poetry, p.70; & Finnegan, Oral Literature in Africa, pp.18-19.

(٢٨) سعد الصويان ، الشعر النبطي: ذائقة الشعب وسلطة النص ٢٠٠٠. الساقي، بيروت. ص ص ٤٤-٥٥.

سفر الأدلاء بين نَجْد وجاراتها
الجمالة تاريخ أهمله المؤرخون

عبد العزيز [illegible]

منذ القديم اشتهرت منطقة الزلفي برجال لا يهابون الأسفار، ويسلكون الفجاج والأمصار، ويركبون الدروب والأخطار في كل مكان**.

كانوا لا يرون السفر إلا نزهة ومتعة اشتهروا به وأصبحوا مضرب المثل في هذا المجال.وقد نُسبت مجموعة من الأمثال إليهم، والتي تبين مدى صبرهم وحبهم للسفر والترحال، حتى أصبح لا يشكل لهم همًا ولا يقلق لهم بالاً، فمن ذلك: ما ذكره (المؤرخ والرحالة) حمد الجاسر: «ما أدري أروح للسبلة أو أروح للكويت»، وأيضاً: «ما أدري أفجر البركة أو أروح له لم الكويت»[1]، وما ذكره المؤرخ والشاعر عند كلامه لعلقة أورد المثل القائل: «عشرين متليكا توديك من مكة إلى علقة ومتليكا يوديك إلى العراق»[2]. وقد اشتهروا بالسفر والترحال قبل خروج الجمالة في عهد الملك عبدالعزيز آل سعود، بحملات مشهورة ورد ذكرها في كتب التاريخ، وعلى لسان الرواة، فلعل من أشهر هؤلاء القدماء: علي بن حمد آل راشد، صاحب الرحلات التجارية المشهورة بنقل البضائع كالقماش والطعام، أو الركّاب كالحجّاج والمسافرين، في منتصف القرن الثالث عشر الهجري(القرن التاسع عشر الميلادي)، ثم من بعده ولده رشيد العلي (الشاعر المعروف)، وغيرهم كثير كأمثال: فرهود بن محمد الفرهود، ومحمد بن أحمد الفرهود، في نقل البضائع: القماش والصوف تجارةً بين مثلثي العراق- الزبير- نجد. وهناك صالح الدويش في الطواشة (بيع وشراء اللؤلؤ)، وفي توليف الخيول وتربيتها، ومن ثم بيعها على أهل البادية أو الحضر في الكويت، وأحيانا إلى الهند كأمثال أسرة: العليوي، والشملان، والفاضل، والعبدالسلام، والحبيس، الذين اشتهروا في هذا المجال، وقد عمل عدد منهم كمرافقين ومساعدين في الأسفار والرحلات، مثل: عبدالعزيز بن عثمان الناصر، وعثمان الحمد، وبرجس، وغيرهم كثير.

وأما ما يختص بظهور(الجمالة) فهي تقريباً في عام (١٣٣٩هـ)، وذلك لأن الملك عبدالعزيز أمر بإغلاق الطريق التجاري عن طريق الكويت وافتتاحه لميناء العقير.

وقد كان الملك عبدالعزيز - رحمه الله - يحتاج إلى رجال أشداء أقوياء لا يهابون الأخطار ويعملون على نقل ما يحتاجه من سلاح وطعام، وأغراض ترد عليه من كل مكان وتلاحقه أثناء معاركه عند توحيد البلاد، خاصة الفترة المصاحبة للمعارك التالية (السبلة والدبية وأم رضمة)، حيث كانت مهمة شاقة لا يتحملها إلا الأشداء من الرجال؛ لما فيها من الخطر والمشقة والبعد والسفر والترحال عن الأهل والأحباب، ولما تحتاجه من جلد وصبر حسن معرفة بالطرق ودراية بها، لذا فقد انخرط عدد كبير من رجال الزلفي كذلك من القصيم، والشماسية، والرس، وشقراء، والبكيرية، وعنيزة[3]، وكل مدينة لها إمارة - وأكبر هذه الإمارات هي إمارة أهل الزلفي - بالعمل في هذا المجال، وأحياناً كثيرة ينضوي تحت إمارتهم بعض حملات المدن الأخرى.

وقد قال الشاعر عبد الله العبيدي رحمه الله:

نبي نمر نسلم علي اللي يكدون
اللي يكدون الحسا والجمالة
من هجر المسمى للرياض يشيلون
واد لبو تركي وهم من رجاله
يا حلو بيرقهم إلى جا يسيرون
والجيش منديه يشوق اجتواله
ربعي هل الزلفي يللي تبارون
صنعا اليمن اللي تنومس رياله

وكانوا يأخذون في عملهم هذا مدة طويلة يغتربون فيها عن الأهل والأولاد ويعيشون في ضنك وتعب شديد، حتى أنهم يأكلون الطعام وهم يمشون. ومما قال سليمان بن أحمد الحمد المتوفى(١٣٥٠هـ) تقريباً:

يا راكب من فوق حر مذعر
مفتل الذرعان من نسل كومي
ما فوقه إلا الشداد والخرْج ينشر
والعصر في خشم الضويحي لزومي
تلفى على دار به الخير يذكر
أهل الزبارة النايفات الخشومي
سلم عليه وخيره وين يذكر
يوم جرى بين العيال القرومي
يوم جرالي يا الفتى يوم أقشر
يا كثر ما جانا ويا ظفر قومي
يوم الضعيف ركن قومه توخّر
حنا نصالي نارها والسمومي
قعدت عن دار الغضي خمسة أشهر
وصار الخبر عن دار خلي شمومي

والقصيدة أطول من ذلك تبين حالهم التي كانوا عليها.

وأما أهم أعمال الجماميل التي قاموا بها، فهي على النحو التالي:

١- نقل المُؤن من طعام، وكساء، وسلاح للملك عبدالعزيز في حروبه المتأخرة.

٢- نقل المُؤن من طعام وكساء من ميناء العقير والأحساء إلى الرياض.

٣- سحبوا السيارات بالجمال إلى الرياض، عند اجتيازها رمال الدهناء!

٤-حراسة طرق القوافل والتأهب والاستعداد في حالة الرحب، مثل: موقعة السبلة (١٣٤٧هـ) والدبية وأم رضمة.

* باحث سعودي.

طرق السفن الصحراوية

الطريق الذي كان يسلكه (الجماميل) لم يكن ثابتاً أو طريقاً واحداً بل كان يتغير من فصل إلى آخر، ففي الصيف يحتاجون إلى الماء بكثرة، خاصة لسقاية الإبل. وأما الرجال فتكفيهم القرَب نوعاً ما، فتكون مدة السفر لهم سبعة أيام. أما في الشتاء فيأخذ الطريق معهم عشرة أيام، ويتغير في حالة السلم عنه في حالة الخطر والحروب والفتن وفقدان الأمن.

تبدأ جميع الطرق والدروب من الأحساء، فتلتقي بمنطقة (الحميدية)، وهي عبارة عن قور مجتمعة، ثم العثمانية، وهي قارة مرتفعة -أيضاً- فتفترق الدروب والطرق إلى ما يلي:

أولاً: طريق مزاليج:

وهو الطريق الرئيسي الذي يخرج من الأحساء إلى الرياض مباشرة، ثم يصل إلى المورد الرئيسي والوحيد(أبوجفان)، وقبله ثلاث مراحل، يأخذون ثلاثة أيام في الوصول إلى هذا المورد، ويكتفون بما معهم من ماء في قِرَبهم فيشربون منها، أما الإبل فتصبر ثلاثة أيام على الظمأ إلى أن تصل مورد(أبي جفان)، وهنالك متعشيات ينزل فيها (أهل الجمالة) من أجل أن تأكل الإبل من الأعشاب والأشجار. فبعد الخروج من الأحساء تصل الغوار - وهو عبارة عن برق وجُيَّان -، ثم يحملون ويعشون في أرض النعلة، ثم ينتقلون فيعشون في منطقة الربيداء على حد الصلب في منطقة تسمى: الشويعر، وهي بداية منطقة الجسرة، ثم ينتقلون في اليوم الثالث فيصلون (أبا جفان)، وعنده يفترق الطريق إلى دربين:

١-طريق الخشبي:

وهو الطريق الأكثر استخداماً؛ لأنه سهل وأقل وعورة، حيث ينزل على جبهة جبلية، ثم على منطقة تسمى: عقلة، ثم إلى الحنية، وهي عبارة عن شعيب ينزل من الجبل المسمى:الجبيل شرقي الرياض.

٢-طريق دربة الخيل:

وهو طريق يأخذ الغرب مباشرة، وهو طريق وعر شديد الوعورة، بعد ذلك مزمولة، وهي منطقة كالبطين شرقه جبل وغربيه سمراء وفيه قارات تسمى: الدغم، ثم إلى المياهية، وهي مورد، ثم إلى السلي، فالرياض، ويوجد المياهية مورد يسمى: دبيان.

وقد ذكر، (حمد الجاسر) درب (مزاليج)، فقال: «من العثمانية يمتد الطريق نحو الغرب حتى يبلغ جو الغار، فيفترق طريقين: الشمالي منهما يدعى درب مزاليج، ويمر بالحنية، والجنوبي يمر بالعضيلية، ولا يلتقي بدرب مزاليج إلا بقرب الدهناء، ويسمى هذا الدرب: حوجان»[4].

وأما مزاليج،فبعد اختراقه الدهناء من جبال مزعلات يرد منهل (أبو جفان) من مناهل العرمة.

ثانياً: طريق الجودي:

وهو يبدأ من الأحساء، ثم يعشون في أرض النعلة، ثم يردون مورد جودة، ثم يعشون من وراء المنطقة التي تسمى: عنز، وهو درب شديد الوعورة، ثم يعشون في عريق البيداء على حد الجندلية من الدهناء ثم إلى رماح حيث يردها، وعليها يتوقف، فينزلون الأحمال بها ويتركونها إلى أن يأتي من يحملها إلى الرياض من أتباع الملك عبدالعزيز. أما الجماميل فيرجعون إلى الأحساء من جديد. ذكر ذلك (حمد الجاسر) فقال: «كأنه منسوب إلى جودة المنهل الذي تقدم ذكره، والمعروف قديماً باسم جودة، ويمتد من الأحساء ماراً بجودة، ثم يتجه صوب الغرب حتى يبلغ منهل رماح الذي أصبح بلدة بعد اختراق الدهناء. وفي هذا الطريق يقول الشاعر الرقَّاص الحافي الروقي (من عتيبة):

يا هني من دَرْهمت به فرخة الحرة
مِعْط مزاليج والا معط الجودي
أقفي عن الهاجري وأقفي عن المرة
لو كان ما جا من الاجواد منقود
ربعي عتيبة من العرض إلْيا الحرة
سقم المعادي إلْيا جا العلم مردود

ثالثاً :طريق حوجان:

وهو طريق يبدأ من الأحساء، ثم ينزلون في جو دخان، ثم منه إلى الربيداء، ثم الدهناء بعدها إما أن يذهبوا إلى (أبي جفان)أو يذهبوا إلى الوسيع جنوباً من (أبي جفان)، والأصل أن درب حوجان هو باتجاه المنطقة الجنوبية من الرياض كالخرج والحوطة والأفلاج، إلا أنهم يسلكونه في الحالات الخطرة، ويقول الشاعر محمد بن برجس الناصر:

من حوجان إلى الجافي
[illegible]
[illegible]
يا خانت الليل وحلومه

ذكره (حمد الجاسر) فقال: «حوجان (بالحاء المهملة المضمومة والواو مشددة مكسورة بعدها جيم مفتوحة فألف فنُوْنٌ) لم أعرف معنى الكلمة ولم أرَ لها ذكراً فيما اطّلعت عليه من كتب اللغة. وهي -فيما يظهر- مأخوذة من قول علماء اللغة: (حوَج عن الطريق تحويجاً: عوج. وقولهم: خذ حويجاء من الأرض، أي:طريقاً مخالفاً ملتوياً)[5]. وهكذا الطرق التي تسمّى حوجان ملتوية، وقد يكون أصلها عوجان بالعين بدل الحاء، والمعنى واحد.

وهذا الاسم تعرف به طرق عدّة، منها: طريق من

الهدار إلى الأفلاج يتجه جنوباً، وطريق بين بلدتي حريملاء وثادق. وجاء في كتابات الهمذاني الجغرافية ما نصه: «ومن قصد الشمال من الفلج واد يقال له شطاب بينه وبين اليمامة، فمن أخذ على البياض ورد الهزمة ثم الحيفانة ثم انحدر حوجان وطريقه على الثديين»[٦].

رابعاً: طريق مخيط:

وهو طريق يرد منهل سعد ومنهل رملان وميلين، وامتداده يسمى: درب الضعيني، ويقع في الجنوب من درب الجودي. ذكره (حمد الجاسر) فقال: «درب مخيط (بكسر الميم وإسكان الخاء المعجمة وفتح المثناة التحتية وآخر طاء مهملة) من طرق الأحساء الجنوبية، يمر بالغوار (الأغوار) ثم يخترق بطن الفروق تاركاً مزاليج جنوبه، وكذا منهل خريص ثم يخترق الدهناء، فيرد منهل سعد شرق الرياض، وذكره ابن خميس، فقال: «سمي بمخيط باسم نقا هناك في أول الدهناء غربها سامق الطول مذروب الرأس كأنه مخيط يلي طريق خريص»[٧].

وأما في الشتاء فيختلف الطريق نوعاً ما لقلّة حاجة الإبل إلى الماء، لذا يريحون الإبل فيأخذون مدة عشرة أيام يسلكون درب مزاليج:

من الأحساء يصلون إلى الغوار فيعشون فيها - وهي عبارة عن برق وجُيَّان - ثم يحملون من الغوار فيصلون الفروق- وهو جو يطاول من الجنوب إلى الشمال- فيعشون فيها، ثم يحمّلون منها إلى أن يصلوا إلى حد ما بين الصلب والربيداء، وهي عبارة عن أرض سهلية متكونة من الحجارة والحصى الدقيق، ويكثر فيها شجر العرفج، وهي منطقة خالية من العلامات إلا الطرق التي يسلكونها في الصيف فقط، ثم يحملون الأحمال فيصلون إلى البيضة، وهي عبارة عن حجر فيها منابت للعرفج، ثم يعشون فيها فيحملون منها إلى الصبيحاء فيعشون فيها، وهي عبارة عن مجموعة من النقيان والطعوس «الدعصان» في بداية الدهناء، ثم يحملون منها فيصلون الجندلية بعد قطعهم منطقة الجوب، وهو جو في وسط الدهناء من خلفه خبة ومن أمامه خبة وعروق، ثم يقطعون العروف الرملية عرقاً بعده خبة ثم عرق آخر، ومن أشهرها عرق عمر بعده خبة ثم عرق الحمراني ثم الثمامي ثم يخرجون من الدهناء على المربخ، ومن بعده العرمة فتنقسم الدروب إلى درب سعد، فيعشون بالدغم حول الرحية الحمراء والرحية السوداء، والدغم عبارة عن قور أسود يتوسطها الرحية الحمراء، ثم يعشون بطرف الدغم فيدخلون في منطقة كثيرة الشعاب التي منها شعيب الحلال الجنوبي ثم شعيب الحلال الشمالي وشعيب سعد، وبعد ذلك يردون المياهية وهي مجموعة آبار وموارد متفرقة منها قليب الجفر، ثم يحلون على السلي بعد اجتيازهم جبل الجبيل مع دروب كثيرة، منها: دربيات الخيل أو درب مزاليج أو درب مريشيع، وأفضلهن درب مزاليج لسهولته.

ومن الطرق والدروب الأخرى المشهورة التي تخرج من منطقة الأحساء:

١- درب الكنهري، الذي يرد على العوينة الكنهري ثم حفر العتش.

٢- درب المنشرحة،الذي يرد على اللصافة.

٣- درب المحيبيص، الذي يوصل إلى القاعية.

الأنفاس الأخيرة للجماميل

لقد كانت نهاية عصر (الجمالة) و(الجماميل) بعد خروج السيارات وتكاثرها. وكذلك بعد إنشاء سكة حديد الدمام- الرياض، في التاسع عشر من محرم (١٣٧١هـ)، كذلك بعد إغلاق ميناء العقير، وافتتاح فرضة الخبر والدمام(١٣٧٥هـ)، ومن ثم زحف الرمال على الميناء التاريخي ميناء العقير، فأصبح المنافس أقوى وأسرع من الإبل، فاختفت (الجمالة) ومعها تاريخها الذي لم يسجَّل بعد كغيره كونها من أهمّ عوامل تطوّر المملكة ونشأتها[٨].

الهوامش:

** تعتمد هذه الدراسة على مصادر شفوية، من بعض الرواة المعاصرين لتاريخ الجمالة، وبعض المخطوطات التاريخية غير المحققة التي سنشير إليها لاحقاً. واما المصادر المطبوعة فمذكورة في الهوامش. لذا لزم التنويه.

(١) الجاسر، حمد،(د.ت)، في شمال غرب الجزيرة، حمد الجسر، دار اليمامة.

(٢) ابن بليهد، محمد بن عبدالله،(١٣٧٠هـ/١٩٥١م)، صحيح الاخبار عما في بلاد العرب من الاثار،مطبعة السنة المحمدية.

(٣) يقسم بعض الباحثين (الجمالة) في مدن القصيم إلى نوعين: النوع الأول: تنقل البضائع على الإبل، سواء في قوافل أو في عمليات محدودة. وهؤلاء يسمون (الجماميل)، والنوع الثاني: يساهمون في النشاط التجاري كعُمَّال بأجر أو كمرتزقة، وهؤلاء يسمون (العقيلات). التركي، ثريا، كول، دونالد،(١٩٩١م)، عنيزة: التمنية والتغيير في مدينة نجدية عربية، مؤسسة الابحاث الجامعية، ص ٩١.

(٤) الجاسر، حمد،(د.ت)، معجم الجغرافي، المنطقة الشرقية، دار اليمامة.

(٥) المصدر السابق.

(٦) الهمذاني، الحسن بن آحمد بن يعقوب، (٢٠٠٣م)، صفة الجزيرة العربية، تحقيق: محمد بن علي الاكوع، دار الافاق العربية، ص ٢٦٣.

(٧) ابن خميس، عبدالله، (١٤١٠هـ /١٩٨٧م)، تاريخ اليمامة: مغاني الديار وما لها من أخبار واثار، حقوق الطبعة محفوظة.

(٨) من الرواة الذين استفدنا من مروياًتهم ومعلوماتهم: أحمد ابن علي الحميدان، سعود بن أحمد البداح الاسعدي، بدر بن صالح العصيمي، عبدالمحسن بن راشد الزنيدي، عبدالله بن احمد بن محمد الفرهود، عبدالله بن محمد الحمادي، ومحمد بن سليمان الطريقي.

أما الكتب المخطوطة، فهي على النحو التالي:

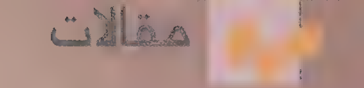
١- تحفة المشتاق في أخبار نجد والحجاز والعراق، عبدالله بن محمد البسَّام.

٢- مطالع السعود في تاريخ نجد وال سعود، مقبل الذكير.

٣- العقود الدرية في تاريخ البلاد النجدية، مقبل الذكير.

٤- شبكة مدينة الزلفي (على الإنترنت).

٥- مدينة الزلفي، عبدالعزيز الفرهود، (قيد الإعداد للنشر).



كسرات الهوى الشعري والنغم الحجازي

عبد الرحيم الأحمدي*

شكيت انا من الهوى مزروم
ابغي اتفكك من انشابه
يوم الظلم وانا مظلوم
زايد عليه تلهابه

(الكَسْرَة) فن من الفنون الشعرية والغنائية الشعبية المعروفة في منطقة ما بين الحرمين الشريفين وما جاورها من المناطق المحاذية للبحر الأحمر من شاطئه الشرقي، وقد تجاوزت -اليوم- هذا الموطن وانتشرت في كثير من أنحاء الجزيرة العربية بل وخارجها.

وهي فنٌ شعري بما للشعر من تقنيات فنية، وأساليب بلاغية، ومحتوى يعبِّر عن رؤية إنسانية، وهي فن غنائي له تموّجات وتكسّرات تتراوح بين المدّ والقصر، والتفخيم واللين، تكاد توهم المستمع بتعدد الألحان، ولكنها في الواقع تنويع في الأداء للّحن الواحد، وتجسيد لمرونة لحن الكسرة، ومؤشر إلى موطن الغناء، وقد يكون في المنطقة الواحدة أصوات عديدة لغناء الكسرة يطلقون عليها ألحاناً. أما الكسرة فهي الروح التي تحاط بهذه الهالة من الإيقاع والغناء.

والكسرة تتكون من بيتين لا ثالث لهما، ويتكون كل بيت من غصنين، صدر وعجز، بمعنى: أن الكسرة تقوم على أربعة أغصان -أي: أركان- وبمعنى أصح: أعمدة، ولا بد أن تكون هذه الأعمدة متينة ومتناسقة من حيث التكوين قوةً والتلوين إبداعاً؛ لتقوى على حمل المعنى أو المضمون الذي تحتويه الكسرة، وتعبِّر عن جمال البناء والتشكيل. وللكسرة قافيتان؛ الأولى للصدر والأخرى للعجز، وكل قافية منهما تختلف عن الأخرى لتشكيل الإيقاع، وتتميز الكسرة بما تتميز به المثنيات (الدوبيت) ورباعيات البيتين (الخيام) من تكثيف وإيجاز، وتركز على فكرة واحدة تقدم في صياغة مشوقة ومثيرة تجلوها النهاية في عجز البيت الثاني، هذا العجز الذي يطلقون عليه الغلاق أو القفلة.

هكذا عرفت الكسرة، وهكذا ينبغي أن تكون؛ لتشكل لوناً شعرياً مستقلاً تتميز به بين ألوان الشعر الأخرى من حداء ومجرور ومجالسي ورد وغير ذلك، وما أخطأ من قال:

عيّا الأمل يكتمل في فن
معناه موزون في سطرين

مثل الذهب ياربأة الفن
وان زاد عنها تُحول العين

ومن الكسرات المشكلة لهذا التكوين قول الشاعر:

الله أكبر لقيت السود
قاعد على الدرب قوْماني

يستسلب الروح مزح بجد
ويردها للجهل ثاني

وقول الشاعر:

ما احْسب سهوم الغرام تصيب
من لا اعْترض في مراميها

جروحها بالدوا ما تُطيب
ومْعالج الطب يحييها

وقول آخر:

قالوا لي الناس قالوا لي
إنك تدرّس فنون السود

قل لي على حسْب مبذولي
أخوض والاّ عنه أبْعد؟

وقول آخر:

اللي مضى كنت ريّس تخْت
وعازتي بالعجل تُقْضي

رضيت بالهم ليّه بخت
والهم عيّا بسنا يرضى

وقول آخر:

لما تناحيت عن داري
أمشي على الأرض ميت حي

كاتم ولا بحت باسراري
لأجْلي طرفت النظر بيدي

وقول آخر:

برمجت في الحاسب الآلي
دقات قلبي وآهاته

ما كان يخطر على بالي
اللي ظهر لي في شاشاته

وقول آخر:

ليتك معي حاضر القالة
يوم المودع وضيق الخلق

والله ياكنت في حالة
يُرثى لها والعدو يسرق

وأخيراً:

صدّر حكم مركز التحقيق
في صالحي والخصم يسمع

ولما أتى موعد التطبيق
تغيّب مهندس الموقع

ونلاحظ في هذه النماذج من الكسرات الإيجاز والتركيز وعدم التكرار، وتفرّد كل غصن بعلاقة ورابطة تشدّه إلى الأغصان الأخرى، ونجد في الأغصان الثلاثة الأولى العرض والتصوير، ولكن الكسرة لا تكتمل بهذه الأغصان الثلاثة، بل إنها تَشُدُّ إلى الغصن الرابع (القفلة) الذي يُعدّ سؤالاً أو إجابة أوعقدة أو انفساحاً فتكون الدهشة أو المفاجأة ردّة فعل للقارئ أو المستمع تردّه إلى تأمّل العرض والتصوير ثم التفكير في الآتي.

وهذا ما يجعل الكسرة معشوقة، وهذا ما يجعلها متميزة، ويجعلها لا تحتمل أكثر من فكرة، إنها برقية بين

* باحث وناشر سعودي.

الرسائل إيجازاً، والحكمة والمثل بين المواعظ والتذكير دقّةً، والتوقيع بين القرارات صرامةً، والرشاقة بين العبارات رقّةً وحركةً، إيجاز لا يخلّ بالمعنى، ولا يقصر دون الإيضاح، وهي كما قال الشاعر مخضور المجنوني:

اللي تميّز به الكسرات
عما سواها من المنظوم
أغصانها شبه توقيعات
حاكم يوجه بها محكوم

والإيجاز من سنن الأدب، «قالت ابنة الحطيئة لأبيها: ما بال قصارك أكثر من طوالك؟ قال: لأنها في الآذان أولج، وبالأفواه أعلق. وسئل الزبعري عن سبب قصر أشعاره فقال: لأن القصار أولج في المسامع، وأجول في المحافل» أبو شارب (١٤١٩هـ، ص ٢٧٧).

وبهذا تكون الكسرة من الأدب الإيحائي الذي تمثله المقطوعات التي كما يقول الدكتور أبو شارب: «تتبلور فيها معطيات التجربة الشعرية والفكرية والمضمونية والدلالية والشعورية، فهي بمثابة دفقة شعورية واحدة، وليدة لحظة بعينها، تتميز بالتركيز، وتنأى عن التفصيل والرد والتقدير» أبو شارب (١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص٢٧٧).

والكسرة مقطوعة شعرية، إطالتها تعرّضها للترهل والضعف والانبعاج وخلخلة البناء والإقلال من درجة شاعرية مؤلفها، وهي تحترم المخاطب، فلا تغرقه بالمقدمات التي لا طائل منها، ولا بالتكرار المملّ، بل هي عبارات منسقة ومنمقة، مترابطة ومتناغمة تعبّر عن الجدّ في الخطاب، وشدة المعاناة، وإلحاح التساؤل.

والشاعر المتمكن مثل الصائغ الماهر، فكلاهما يشكلان من المفردات التي بين أيديهما لآلئ أو من الكلمات عقوداً رائعة من الحليّ والعبارات.

وإذا كان النقد الفني من المقوّمات والأسس التي تميز الكلام من عموميته إلى أدبيته، فإن الكسرة من الأعمال الإبداعية الشعرية، التي تخضع لمعايير النقد الفني والجمالي، فقد ظهر بين شعرائها من يطلقون عليه «المثمّن»، وهو الناقد الذي يرجع إليه في الحكم على جودة الكسرة من ضعفها، وإذا ما اختلف الشعراء حول قضية فنية في الكسرة فإن المثمّن يفصل بينهم، ويكون حكمه مقبولاً، وإلى ذلك يشير شاعر اليوم حين قال:

القيل ما عاد في كاره
غاب المثمّن وصار يلم
واللي ادعى القيل مشواره
قصير مهما نشر واهتم

وكان الناشئة يعرضون كسراتهم على المثمّن لينظر إليها ويوجّههم، ويَمْضي جيّد كسراتهم، ويشير بالتعديل الذي يراه على الكسرات الضعيفة، ويحظى رأيه بالقبول.

ويذكر أن شاعراً ينبعاوياً قال:

يا أهل الهوى ما لقيتوا له
لأجْل الهوى له معاني ضد
اللي تمادى بمفعوله
درّك على القلب ومجوّد

وقد وجه هذه الكسرة إلى شاعر من بيئته الحضرية (ينبع)، وبعد أيام أتى إليه يحمل الرد التالي:

بيَن هواك انت «وشْن» هو له
وليا تباين هواك نرد
لاجل الهوى كثرت شكوله
قد ايش لا انّك بغيت تعد

فأنكر الأول أن يكون الرد من إنشاء الشاعر، وعند التأكد تبين أنه استعان بشاعر بدوي، أما كيف اكتشف الشاعر الناقد هذا الأمر، فإن كلمة «وش» في البيت الأول لهجة بدوية، تقابلها في الحاضر كلمة «ايش».

ومن ذلك أيضاً: أن شاعراً في ملعبة رديح في ينبع قال:

والله الملك قال مفسوح
بس الوزير الذي ناكر
وطَرْفي سهر من كُثُرْ نوحي
من حال ماني لها خابر

فكان الرد:

اسمع كلامي ومنضوحي
واشهد على قولك الناطر
وبالعون فيكم قصر شوحي
كيف الملك يخلفه قاطر؟

وموقع النقد كان في قول الأول (بس الوزير الذي ناكر)، حيث إن صاحب أعلى سلطة وهو الملك أجاز وفسح، والغرابة ألا ينفذ الوزير الأوامر، والوزير (قاطر) أي: تابع.

وفي مجال أدبيات الكسرة، واحترام منازلاتها وحواراتها في أوساط الكسرة قال الشاعر صالح بن حماد:

شكيت أنا من الهوى موزوم
أبغى اتفكك من انشابه
يوم اتكلم وانا مظلوم
زايد عليّه تلهابه

فأجابه مستهتراً الشاعر ابن مدهون:

هذا فخر والفخر للروم
والنقص في كيس من جابه
حصّلت لك في زمانك بوم
وتحسب الناس تشقى به

ولما كان «ابن حماد» جاداً في طرحه، «وابن مدهون» غير جاد في الرد، حيث نظر إلى «ابن حماد» البدوي نظرة الحضري إلى البدوي، ولم ينظر إلى النِّدّية الشعرية، مما حدا بـ«ابن حماد» إلى الاعتراض وعدم قبول الرد،

ولما كان كل من الشاعرين يقود فريقاً في المحاورة فقد منع «ابن حماد» فريقه أن يردد كسرة «ابن مدهون» احتجاجاً على هزليتها، فما كان من «ابن مدهون» إلا أن يقبل الاحتجاج مقدراً «ابن حماد» ومعتذراً إليه قائلاً:

لا تلومني خاطري مغموم
سلطان عقلي شمخ نابه
انا احسب ان الحلاوة تدوم
أمراً حدث ما علمنا به

ولابن حماد مواقف مشهورة في ميدان الرديح، فقد ذهب ذات مرة إلى تعجيز شاعر كبير (المجيدير) في القافية باعتماد لزوم ما لا يلزم في القافية فقال:

يا الله يا ابا الفرج والغيث
يامسْقى الدار لا عطشت
تجيبها في عجل لحيث
لحيث روحي معه لبشت

فما كان من «المجيدير» وهو الشاعر المجيد المتمكن إلا أن يطلب تغيير القافية فامتنع «ابن حماد» عن التغيير وأصرّ على موقفه، فانصرف «المجيدير» من الميدان.

لم يكن «المجيدير» مخطئاً في طلب التغيير، إذ الشاعر لا تعجزه القافية، وبخاصة «المجيدير»، ولكن ملتقيات الرديح وهو من ميادين الرد في الكسرة تتطلب الانفساح لا التعقيد الذي يفسد انسياب المحاورة، ويسبب إطالة التفكير وتأخر الرد، وملل المرددين من التكرار، أو إحراج الشعراء المتحاورين، فالمسألة ليست تعجيزاً لفظياً ولكنه رياضة فكرية، لاسيما وأن ميادين الرد في الكسرة ميادين متحضرة.

وفي التغطية والتعمية الأدبية أو استخدام الرمز، وهو ما يرجع إليه الشاعر للحيلة، حينما يمتلكه الإبداع وتحول محاذير اجتماعية دون التصريح والإفصاح، فإنه يعول على الرمز مستخدماً بعض القرائن والنماذج عبوراً إلى إيصال معناه وإطلاق طاقته الفكرية التي لا يقوى على حبسها.

ومن ذلك أن شاعراً مسناً كان يمتلك داراً واسعة في قرية معظم سكانها من أقاربه وأرحامه. فقام بتأجير الدار لتكون مدرسة للبنات، وكان بناؤها شعبياً وقديماً مما يتطلب الصيانة المتواصلة، وكثيراً ما استدعاه حارس المدرسة التي تتكون هيئتها التعليمية من جنسيات عربية عديدة، وربما اضطر المديرةَ حرصُها أن تقف مع البواب والمالك وهما من المتقدّمين في السن ومن أهل الورع والثقة، فيشرح الحارس مجالات الإصلاح والترميم وتؤكد المديرة التي ترى ما لا يرى الرجلان من متطلبات الترميم. وبطبيعة الحال لم تكن العلاقات بين هؤلاء المغتربات والمديرة على ما يرام، وبخاصة المديرة، فعند مغادرة المالك احتجت إحدى المدرّسات على دخول الرجل المدرسة ورفعت إليها احتجاجها، وسرعان ما انتشر خبر الاحتجاج ومبرراته وبلغ أحد الشعراء من أصدقاء المالك فانتهز المناسبة وقال مداعباً المالك:

دولة شَكَتْ من عضو زايد
في مجلس الأمن حط امضاه
لا هو محامي ولا شاهد
ولا هو حكم والحكم ينصاه

ثم أضاف:

لاجل ايش حوّم مع القايد
وفي مكتبه جلسه واقراه
والآن قل لي عن الرايد
وافيدني عن سبب دعواه

فما كان من المالك إلا أن يجيب:

اللي اشتكى صلف وملاهد
يبغى يتريّس على مولاه
وحلف الكومنولث ما يساند
تحرك اسطولهم وارساه

ويفسر الشاعر احتجاج المدرسة ليس على دخول الرجل وإنما نكاية في المديرة فكلاهما متعاقدتان، وسعى إلى احتلال مكان المديرة إلا أن قوة المديرة وصلابتها ونزاهتها لم تحقق نتيجة إيجابية لصالح الاحتجاج وحلف الكومنولث المؤلف من المدرّسات الأخريات من متعددات الجنسية.

ومن أدبيات الكسرة في المواقف الاجتماعية أن بدوياً قدم إلى إحدى قرى وادي الصفراء لقضاء أيام الصيف بها، وكعادته في اختيار مكان لنصب خيمته، نزل على مرتفع يقع بين مزرعتين تعوّد أن يقيم خيمته كل صيف على هذا المرتفع، وما أن أحسَّ صاحبا المزرعتين -وهما أخوان- بحركة نزول البدوي حتى تسابقا إلى تكريمه، وهذا التكريم عادة معروفة في القرى غير أن التسابق كان بدافع الفوز بالتكريم والتقرب إلى البدوي طمعاً في خطبة ابنته الشابة، وانتهى التسابق إلى التقاء الأخوين لدى البدوي الذي كان ينصرف إلى أموره حيناً ويبقى معهما حيناً آخر. وكان التكريم عبارة عن رطب، فقد جنى أحد الأخوين ملء زنبيل من خيار الرطب، أما الأخ الثاني فكان ميالاً إلى المبادرة والسبق وإبداء الاهتمام فجدَّ قنواً كاملاً وقدمه للضيف، وإذ هما ينظران إلى ما جاء به كل منهما في غيبة البدوي وإذا بصاحب القنو يقلل من أهمية ما جاء به أخوه صاحب الزنبيل فيقول:

معراك هذا يجي كيلة؟

فأجابه:

أظن زايد عياره مد

قال: الله يقضيك من ليلة

فأجابه:

إن كان انا اجمع وانت تجد

والكسرة ثقافية اجتماعية تتأثر للتحولات والتغيرات الفكرية والاجتماعية التي تطرأ على المجتمع، تنقل تقاليد المعاصرة إلى الأجيال التالية من خلال الأفكار والأدوات والمعالجات الشعرية، والشاعر لسان حال الفترة الزمنية، يجسد فكر المجتمع ورُؤاه، فعندما حدث الهبوط على سطح القمر، واستقبل هذا الخبر بالتصديق والإنكار كان منتدى الرديح في ينبع من بين المنتديات الفكرية التي تناولت الخبر بالتحليل، دون ضجيج أو تحضير أو إعلام، وإنما تحاور الفريقان المتناظران يتزعم الشاعر أحمد الكرنب فريقاً، ويتزعم الشاعر أحمد الريفي الفريق الآخر، ويبدأ الكرنب:

شيئاً على الخارطة نظم
مهندسه رايق الأفكار

فازوا علينا بغزر العلم
وبوصولهم عالي الأقمار

ومثلما يترجم بل يهندس الكرنب هذا الحدث ويصوره بدقة علمية جغرافية أدبية، معترفاً بتعدد الأقمار وبالتفوق العلمي، يستنكر الريفي أن يكون الأمريكان قد وصلوا إلى القمر، وكان حقاً على المسلمين أن يسبقوا الأمريكان إلى تحقيق هذا الإنجاز، غير أن هذا الاستنكار ليس جازماً أو قوياً فقد اشترط للاعتراف تقديم دليل وتأكيد حيث قال:

لانـي موافـق ولا متـمم
إن كان ما للحديث انوار

دستورنا ليه ما علم
ان الكفر يطلعون اقمارا

وبعد أن حسم الأمر وأصبح الهبوط على سطح القمر حقيقة واقعة قال الشاعر محمد المحمادي:

هيا معي للفضا رواد
ناخذ سفينة بموجب قرض

وتالي العمر ناخذ زاد
ونعيش بين السما والأرض

والشاعر يؤمن بأهمية الأخذ بالأساليب العصرية في الحياة مثل الحصول على قرض يحقق الأحلام التي تعجز عن تحقيقها الجهود والإمكانات الذاتية، وتقاليد العصر ومؤسساته تنظم ذلك، وأخيراً يؤمن بسنّة التأقلم في الحياة الذي أشار إليه علماء النفس والاجتماع والجغرافيا في نظرياتهم.

وأدبية الكسرة لم تغفل التفكه والظرف وتجسيد المواقف الاجتماعية كاريكاتيرياً، وفي النماذج التالية شيء من هذه الصور.

لا ود صادق مصارحنا
ولا هجر يبدي لنا المنفوح

الله قسم قلْ راحتنا
ما بينَ هات وتعال وروح

* * *

الحظ عيا معي لا يفوز
والحال عيا معي يرقى

الناس تاكل هريس ولوز
وانا أدور فجل ما القى

* * *

واقلبي اللي غدا نجَاب
في حارة الباب عناني

من جوهرة محتويها داب
وتكايد الناس بالعاني

* * *

في الكيس عند ثلاث فلوس
في سوق بحرة تغديني

قرشين ابا اكل بها معدوس
والقرش الآخر يقهويني

* * *

انا بلايه صغير مجق
ماسك عصاته بها يومى

فيه اللدانه لسانه حذق
ياحظ من هرجه يومى

* * *

أما عن نشأة الكسرة زماناً واسماً فإن الأمور لم تحسم بعد، وذلك لعدم الوصول إلى دليل قاطع، فكتبُ المتقدمين التي بين أيدينا لم تشرْ إلى شيء من ذلك، فأدّى عدم التدوين إلى الاجتهاد الذي قد تفسده العاطفة والذاتية، ولكن عدداً من الباحثين والدارسين المهتمين بالكسرة تمكنوا من جمع حصيلة معرفية عنها، تجيب عن كثير من التساؤلات التي تثار حول الكسرة.

والكشف عن الحقائق المتوارية وراء ركام السنين مسألةٌ شغلت الباحثين من قبل وتشغلهم من بعد، وليس صعباً على الباحث أن يتوصل إلى حقيقة حدثت، وضالة منشودة، ولكن ذلك يخضع للوقت وأدوات البحث.

والكسرة من أنواع الشعر الذي ينشأ باللغة الدارجة؛ لعدم التزام مبدعيه بالضوابط النحوية، وهو محاكاة للشعر العربي الفصيح؛ أوزانه وقوافيه وأشكاله وفنونه، ويخضع لمناهج نقده، ومعايير جماله، إلا أن المفاهيم الخاصة بأساليبه قد تخذل الناقد غير الملمّ بها وتخلف تقديراته، وهي ما تتصل باللغة والعبارات التي تفهم سمعياً أو من السياق.

وإذا كانت نشأة الشعر النبطي لم تحسم تحديداً

فما بالك بفروعه كالمجرور والكسرة والحداء وغيرها، وكل ما أمكن التوصل إليه عن نشأته إشارات من الجاحظ على أهمية أدب العامة، وإشارات إلى شعر النبط والأشعار الهلالية التي نظمها أفراد لم يكن همهم الأدب، وإنما هم تشكيل من القبائل العربية استهوتهم المغامرة وحب القتال ولم يكن يشغلهم علم أو مهنة تصرفهم عن الانجراف مع هذه الحملات التي كان معظم أفرادها أمّيين فأتوا بشعر بين الفصحى والدارج من التعبير، وقد أشار إلى شيء منه ابن خلدون على أن أقدم قصيدة نبطية وجدت مكتوبة كانت للشاعر أبي حمزة الذي عاش بين القرن السابع والثامن الهجري، وحدّد تاريخها من أسماء الأشخاص والأحداث المشار إليها في القصيدة كما يشير إلى ذلك الدكتور سعد الصويان.

والكسرة نتاج لهذا الشعر؛ لأنها منه شكلاً وموضوعاً، ولكن هذا اللون الشعري يغنى في كل منطقة بطريقة مخالفة لغنائه في منطقة أخرى، فكان من أشعار الهجيني في النصف الشمالي من الجزيرة العربية، وشعر الكسرة في الجزء الغربي منها، وربما غنيت بألحان أخرى في هذه الأنحاء وأنحاء أخرى.

أما ولادتها من الشعر العربي الفصيح فقد عرف الشعر الفصيح قديماً المثنيات الشعرية في الحوار والخطاب، وفي العصر العباسي ظهر الدوبيت وهو شعر البيتين، ثم ظهرت الرباعيات وأبرزها رباعيات الخيام، وهي من شعر البيتين، وسُميت رباعية لتكوينها من أربعة أركان صدرين وعجزين، وأجزمُ أن رباعيات الخيام من كسرات الفصحى؛ لما بينها وبين الكسرة من توافق في الإيجاز والفكرة الواحدة وتكثيف البناء والتشكيل المكون من أربعة أعمدة وتماثل الأجزاء الثلاثة الأولى في العرض والتصوير وانفراد الجزء الرابع بالمفاجأة والدهشة والرسالة الموجهة من الشاعر، وبين أيدينا ترجمتان لرباعيات الخيام، قام بالأولى منهما شاعر معروف هو أحمد الصافي النجفي، وقام بالثانية شاعر معروف - أيضاً- هو الشاعر أحمد رامي، فلنتأمل هذه النماذج:

يقول الشاعر النجفي:

مررت أمس بخزاف يدقق في
صنع الثرى دائباً من دون إنصاف

شاهدت إن لم يشاهد غير ذي بصر
ثرى جدودي بكفي كل خزاف

* * *

ويقول أحمد رامي:

إن لم أكن أخصلت في طاعتك
فإنني أطمع في رحمتك

وإنما يشفع لي أنني
قد عشت لا أشرك في وحدتك

* * *

شيئان في الدنيا هما أفضلُ
في كل ما تنوي وما تعملُ

لا تتخذ كل الورى صاحباً
ولا تنل من كل ما يؤكَلُ

* * *

يا من يحار الفهم في قدرتك
وتطلب النفس حمى طاعتك

أسكرني الإثم ولكنني
صحوت بالآمال في رحمتك

* * *

تأمّلوا، واصرفوا النظر عن الوزن تجدوا العلاقة قوية بين هذه الرباعيات والكسرات.

وفي القرن التاسع الهجري شاع في البلاد العربية قاطبة شعرٌ في شكل مقطوعات قلَّ أن تزيد عن البيتين، واشتهر شعراء الحجاز بهذا اللون الظريف، ويركز هذا الشعر على موضوع أو فكرة تطرح بإيجاز إما أن تكون تساؤلاً أو تعجباً أو تعليقاً على موقف مثير أو دعوة للمشاركة، وكثرت في الغزل لخفّتها وطبيعة الشفافية في شعر الغزل، ومن ذلك: أن الشاعر الحجازي الملقب «كبريت» دعا صديقاً لمصاحبته في نزهة فقال:

ياذا المعالي نحن في نزهة
فانقل إلينا القدم العالية

أنت الذي لو تُشْتَرَى ساعة
منه بدهر لم تكن غالية

أربعة أركان لهذه الدعوة الموجزة كما هي الحال في الكسرة، مخاطب، دعوة، حرص ورغبة في المشاركة، وتقدير واعتزاز وقفلة أو ختام مثير.

وما دام يجوز للشاعر ما لا يجوز لغيره فهل نعتبر هذين البيتين كسرة فصيحة ؟ نعم؛ لأننا لو نسجناهما كسرة شعبية لكانت:

ياذا العلا الصحب في نزهة
فانقل لنا المقدم العالي

انت الذي لو شُري لحظة
منهُ بدهر ما هو غالي

لم يكن التغيير كبيراً في هذا النسيج، وهو للتقريب وليس للتجريب. وقال الشاعر ابن شدقم:

لا بد للإنسان من صاحب
يبدي له المكنون من سِرِّهِ

فاصحب كريم الأصل في عفة
تأمن وان عاداك من شَرِّهِ

أربعة أركان أيضاً وتحمل صفات الكسرة ومنهجها،

ولو جعلناها كسرة شعبية فستكون كما يلي:

لا بد للمرء من صاحب
يبدي له اسرار من سِرِّه
فاغنم كريم الاصل صاحب
تامن لاعاداك من شَرِّه

ويردَّد هذا النوع من الشعر في المجالس للإثارة والمؤانسة، مثل قول أبي ريشة :

فراشة قالت لأخت لها
ما أجمل الكون وما أسنى
لكنني يا أخت في حيرة
من أمره سرعان ما يفنى

وقول الزمخشري:

وقلت لها: ما الاسم؟ قالت: مديحة
فقلت لها: لو أبدل الدال باللام
فقالت : ولكن ذلك اسمي فما الذي
دعاك إلى تغييره؟ قلت: إلهامي

والأمثلة على ذلك كثيرة.

ومن هذا المنطلق أخلص إلى أن الكسرة ربما ظهرت خلال القرنين الهجريين العاشر والحادي عشر، وأنها محاكاة للأشعار ذات البيتين في الفصيح.

وقد أشار الدكتور عايض الردادي إلى أن القرن الهجري العاشر شهد ظهور بعض الكلمات العامية في الشعر الحجازي، فيقول: «وحذَّر المثقفون في أواخر القرن العاشر إلى خطر تسرّب بعض الألفاظ العامية إلى اللغة الفصحى في شعر بعض شعراء الحجاز الذين عاشوا في عهد أبي نمي بن بركات .. على أن المجتمع الحجازي آنذاك وُجِدَ فيه شعر عامي لم تتناقله المصادر ولكنه ظل متنقلاً على الألسن إلى وقتنا الحاضر» الردادي (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م-٨٧٤).

ومن الشعر الشعبي: ثنائي الأبيات، والذي يشبه الكسرة من حيث القافية والفكرة وقرابة الوزن ما ينتشر في صعيد مصر، وهي منطقة تبادل ثقافي قديم؛ لوقوع هذه المنطقة قرب الشاطئ الغربي للبحر الأحمر ووجود منطقة الكسرة على الشاطئ الشرقي له، فمن أمثلة الشعر الذي يسمّونه المربع الصعيدي قولهم:

مسكين من يطبخ الفاس
ويريد مرق من حديدة
مسكين من يصحب الناس
ويريد من لا يريده

وقولهم:

ما يرقد الليل مغبون
ولا يقرب النار دافي
ولا يطعمك شهد مكنون
إلا الصديق الموافي

وقولهم:

اصحى تغرك وترميك
في بحر ماله سواحل
تندم ولا شي ينجيك
وتصير في الناس غافل

وأخيراً:

يا قلب لاكويك بالنار
وان كنت عاشق أزيدك
ياقلب حملتني العار
تريد من لا يريدك

ومن شعر الهجيني الثنائي الأبيات مما يوافق شعر الكسرة معنى ووزناً وقافية قولهم:

وان جيت اهيجن ما انا هجان
واريد افضِّي على بالي
وحياة من خضر الوديان
البعد ما يرخص الغالي

***

وفي السامري والهجيني:

طيري غدا والسلوقي راح
لا واحلالاه ياطيري
أصيح وادعيه بالملواح
واظن طيري لقى غيري

***

ذبحتني يا دقيق العود
وانا احسب انك تداويني
ذبحتني بالعيون السود
والسهلمة يا بعد عيني

أما التسمية فقد اختلفت الآراء حديثاً حولها، «فالكسر هو النزر القليل، ونزر قليل من الشعر، وقد يُعبر عن التكسير في المساحة والحساب، وكسر الكتاب على عدة أبواب وفصول» هذا ما جاء في تاج العروس للزبيدي عن هذا الموضوع، وفي بعض أوساط الكسرة يُقال: لدينا كسرة جديدة تحتاج إلى تكسير أي: تحليل وتفسير، والتكسير يفيد التجزئة، والكسرة الواحدة جزء من المحاورة في الرد كما هي الحال في الرديح.

ويرى الدكتور عبدالله المعيقل أن التسمية تعود إلى انكسار الصوت فيقول: «واسم الكسرة مأخوذ من طريقة تنغيم الصوت أو انكسار الصوت الذي تغني به في ألحان الرديح» الرياض (العدد٩٠٩٣-١٤١٣هـ).

ويرى آخرون أن الاسم مأخوذ من تكسّر الموج عند ارتطامه بالصخور، أو تكسُّر الأنغام والألحان، ويرى غيرهم أنها سميت كذلك لأنها تكسر حواجز البوح

أو الكتمان عند تفجّر المعاناة المكبوتة للتعبير عن القلوب الجريحة الكسيرة، ومنهم من يقول: سميت كسرة لأنها كسرت قاعدة القصيدة من الطول إلى الإيجاز.

ونقول: إن تكسُّر الأنغام والألحان من طبيعة الغناء وليس وحدها، وإن الكسرة تولد شعراً ويتناقلها الناس وقد يُتغنَى بها أو لا يُتغنَى بها، وتظل كسرة، والأصل في الكسرة الشعر، أما تنغيم الصوت أو انكساره في الرديح، فإن تنغيم الكسرة منقول إلى ساحة الرديح مصاحباً للكسرة، وتكسُّر الأنغام يحدث حينما تُغنَى الكسرة في الرديح أو في أي مكان آخر، وانكسار اللحن في الرديح يعني انتهاء حوار ولحن، تمهيداً لبدء حوار آخر وبلحن آخر.

أما القلوب الكسيرة فإن الشعر بعامة للقلوب الكسيرة دور في انبعاثه، وله تأثير عليها وليست الكسرة وحدها الشعر الذي له هذه الميزات.

وفي المجالس والملتقيات يأتون بجديد الكسرات، ويشدون إليه الأنظار، بأن كسرة وردت وانتشرت فأين الشعراء لتكسيرها أي: تفسيرها وتحليلها؟ وهذا ما دعا بعضهم إلى تسميتها فسرة، ورد التسمية إلى التكسير.

وعلى أية حال فإن المجال متّسع للبحث، ورحب للطرح، وإذا لم نكتف بردّ التسمية إلى النزر القليل كما جاء في تاج العروس، فإن كل الأسباب المثارة يمكن الأخذ بها للدلالة على كل كسرة بعينها، فما كان منها تساؤلاً أو استفساراً كان العامل فيه التكسير، وما كان مقطعاً من حوار كان العامل فيه الجزئية والجزئية تكسير، وما كان مثيراً للألم والعواطف رددناه إلى تكسير الجوانح والخواطر، ولكن الدلالة الشاملة تتمثل في الجزئية والنزر القليل ويليها التكسير للتحليل والتفسير، وتكسر الألحان يتصل بغناء الكسرة لا بالكسرة شعراً، وهذا الفن الكسرة، المثنيات معروف في كثير من الآداب العالمية يحمل كل ما تتميز به الكسرة.

والنشأة والمنشأ والتسمية والموطن إنما هي من هموم الباحثين، والمؤرخين، وما يعني المبدع والمتلقي إنما هو الإبداع ذاته، فلم يشغل الناس أنفسهم بهذه الأمور التي سيكون الزمن كفيلاً بجلائها. وبالمناسبة فإن المجتمع الحضري في مكة وجدة وربما المدينة المنورة، وبخاصة المجتمع النسائي فإنهم يسمون الكسرة «فرعى» وجمعها «فراعن»، ولقد اجتهدت في كتابي «ألف كسرة وكسرة» ونسبت الفرعى إلى منطقة الفرع، ثم تبين لي فيما بعد أن أهل الطائف يسمون الكسرة فرعى، بل وضعها الأديب محمد سعيد كمال - رحمه الله - تحت لحن «الفن»، والفرع جزء من شيء، وجزء من الشجرة، ومثله «الفن» أو «الفنن»، وهذه دلالة على جزئية الكسرة، ومما أورد «كمال» تحت مسمى لحن الفن قول الشاعر محمد القاضي وهو على وزن الكسرة:

ياذا الحمامة عليك النوح
وانا علي التفانِين
ما دامي اكتب بطلح اللوح
فاسجع بلون من التين

أما منشأ الكسرة فلم يحسم بعد، لا سيما وأنها شعر يحاكي المثنيات الشعرية في الشعر العربي من حيث عدد الأبيات والمضمون الفكري، وأن لها نظائر في الشعر الدارج من ذي البيتين تماثلها في الوزن والقافية وعدد الأبيات.

وعلى أية حال؛ فإن موطن الكسرة على امتداد الساحل الشرقي للبحر الأحمر وما جاوره من أودية ومدن وقرى، وقد تجاوزت الكسرة -اليوم- هذا المدى إلى مناطق أخرى قريبة منه وبعيدة، وأجد أن منطقة ما بين المدينة المنورة والبحر الأحمر أكثر المناطق احتفاء بالكسرة واهتماماً بها، يقول شاعرهم:

انا اشهد ان الهوى كسرة
وما بقى يا ملا تفسيح
سلطان واوزارها عشرة
واللي بقى مع هبوب الريح

١- الدكتور مصطفى فتحي أبو شارب، الشعراء المروانيون في الأندلس، دار المفردات للنشر والتوزيع، ط١، الرياض، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

٢- الدكتور سعد الصويان، الشعر النبطي ذائقة الشعب وسلطة النص، دار الساقي، ط١، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٣- الدكتور عايض الردادي، الشعر الحجازي في القرن الحادي عشر الهجري، مكتبة المدني للطبع والنشر والتوزيع، ط١، جدة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٤- محمد سعيد كمال، الأزهار النادية من أشعار البادية، جزء ٦، ط٢، الطائف، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.

٥- الدكتور عبد الله المعيقل، جريدة الرياض، العدد ٩٠٩٣، ١٤١٣هـ.

٦- عبد الرحيم الأحمدي، ألف كسرة وكسرة، دار المفردات للنشر والتوزيع، ط٢، الرياض، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٧- عبد الرحيم الأحمدي، أهل الكسرة، ج١، دار المفردات للنشر والتوزيع، ط١، الرياض، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٨- عبد الرحيم الأحمدي، أهل الكسرة، ج٢، دار المفردات للنشر والتوزيع، ط١، الرياض، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

الازدواجية اللغوية وحرية الاختيار في الإبداع

عبد الله المعيقل*



نعني بالازدواجية اللغوية بالنسبة للغة العربية: وجود وضع لغوي يتعايش فيه نوعان لغويان مختلفان، يُنظر لأحدهما على أنه نوع أعلى، فيما يُعدّ الآخر نوعاً أدنى، حيث يُستعمل النوع الأول في الأغراض الأدبية والثقافية، فيما يُستعمل النوع الثاني في أغراض الاتصال اليومي. والمقصود بالازدواجية هنا هو اللغة العربية الفصحى مقابل اللهجات العربية.

متى نشأت هذه الازدواجية؟ ومتى ظهرت اللهجات؟

لقد شاع في بعض دراساتنا العربية مقولةُ: أن اللهجات العربية ظهرت نتيجة دخول الأعاجم في الإسلام مما أدّى إلى شيوع اللحن وفساد اللغة، وهيَ مقولة أطلقها باحث كسول في زمن ما ثم ردّدها الكُتّاب من بعده دون تمحيص أو تدقيق، وأصبحت بقدرة قادر حقيقة مسلّمة.

وإذا استبعدنا النظرة العنصرية التي قد تكون أحد الأسباب وراء هذه التهمة للأعاجم، فإننا يمكن أن نقول بكل اطمئنان: أن هناك مناطق في الجزيرة مغلقة على سكانها ولم تصلها أي هجرة غير عربية ومع ذلك نجدهم يتحدثون بلهجة معينة.

يرى الباحث (تشارلز فرجسون) في مقال نشر عام ١٩٥٩م أن اللهجات المعاصرة هي في جوهرها استمرار مباشر لتطور مبكر من اللغة العربية، يماثل إلى حدٍّ كبير العربية التي وصفها النحويون مع وجود حالات قليلة معزولة فقط مما احتفظت به واحدة من اللهجات أو أكثر فيما يبدو من الخصائص القديمة التي تعود إلى عصر سابق على تعقيد النحويين للعربية.

أي: أنه يفترض هنا أن أغلب اللهجات المعاصرة منحدرة من طور أقدم للغة العربية عبر نوع يسميه: العربية المشتركة، وهو -كما يقول- نوع لا يتماثل مع أيّة لهجة من اللهجات القديمة، ويختلف كذلك عن العربية في كثير من المظاهر المهمة، لكنه كان يستخدم جنباً إلى جنب معها خلال القرون الإسلامية المبكرة، ويرى أنه كانت هناك اختلافات كبيرة بين اللهجات في جزيرة العرب قبل الإسلام، وأن ذلك النوع من العربية الذي نجده عند النحويين كان قد قُعِّد تأسيساً على لغة شعرية نموذجية لا تتماثل بالضرورة مع أية لهجة، وهي التي نعرفها بشكل واضح ومباشر مما وردنا من الشعر الجاهلي والقرآن. وقد أخذت العربية المتكلمة بالابتعاد المتزايد عن الشكل النموذجي عبر القرون.

ويرى أن الاختلافات اللهجية في العصر الحاضر هي ربما استمرار للاختلافات اللهجية القديمة التي أشار إليها.

وتقوم نظرية (فرجسون) على الفرضيات التالية:

١- أن هناك لغة مشتركة تتصف بقدر كبير من التجانس، لم تتأسّس على لهجة مركز معين، وتطورت لتصبح لغة للحديث اليومي، وانتشرت إلى معظم أنحاء العالم الإسلامي في القرون الإسلامية المبكرة.

٢- إن هذه اللغة المشتركة - يسميها: العربية المشتركة - وجدت جنباً إلى جنب مع العربية وإن لم تكن تستخدم في الكتابة إلا نادراً.

٣- إن معظم اللهجات العربية المعاصرة وبخاصة خارج الجزيرة ليست إلا استمراراً لهذه اللغة المشتركة، وإن الاختلاف بين هذه اللهجات لا تزيد عن كونه نتيجة للاقتراض والتجديد الذي حدث في كل واحدة منها بعد انتشارها.

ولكي يدلّل على أن هذه اللهجات المعاصرة جاءت من مصدر مشترك يوردُ أربعة عشر خصيصة تتفق فيها اللهجات العربية فيما بينها في مقابل العربية النموذجية، ومنها:

تسهيل الهمز، اختفاء المثنى في الأفعال والصفات والضمائر، صيغة مطابقة الجمع للأسماء المثناة، اختفاء الأفعال المعتلة التي تنتهي بالواو، إعادة صياغة الأفعال المضعفة..إلخ.

وللباحث (جاشو بلاو) دراسة في أصول اللهجات العربية الحديثة نشرت عام ١٩٧٧م يورد فيها استعراضاً لآراء بعض اللغوين حول نشأة الازدواجية ويعلق عليها، ومنها: آراء الباحث (كورنيتي) التي نشرت عام ١٩٧٣م:

يرى (كورنيتي) أن اللهجات المعرَّبة وغير المعرَّبة كانت متزامنة في إطار بنيوي واحد قبل ظهور الإسلام، حيث لم يكن الإعراب مهمَا، وأن الحجاز والشام وجنوب العراق كانت من المناطق التي بدأت تختفي منها علامات الإعراب قبل الإسلام وأدّى ذلك إلى نشوء اللهجات. وقد اختفى الإعراب دون أن يكون ذلك نتيجة لأثر اللغات المحلية غير العربية في تلك المناطق، وهو لا يرى أن اختفاء الإعراب كان بسبب المولدين (غير العرب).

ويعقب (بلاو) قائلاً: إنه ليس هناك ما يمنع من حيث المبدأ من الظن باحتمال نشوء النمط اللغوي للهجات العربية قبل الإسلام عند القبائل التي لم تشارك في ثقافة الشعر العربي النموذجي.

والواقع أن (بلاو) لا يؤمن بوجود الازدواجية، ويرى أن العربية النموذجية كانت لغة عامة للعرب، وأن اللغات المحلية المختلفة التي كانت ترفدها هي قريبة الصلة بها. لكنه يعود ليؤكد على وجود لهجات بدوية ولهجات حضرية بعد الفتوحات، وهي لهجات بدوية تنتسب إلى العربية القديمة، وعاميات حضرية تنتسب إلى اللهجات العربية.

* باحث وأستاذ جامعي.

ويرى أن الاحتجاج عند اللغويين إنما كان بهذه اللهجات البدوية التي هي قريبة من حيث النمط اللغوي إلى العربية النموذجية من حيث احتفاظها بالإعراب.

ثم يقول (بلاو) معقّباً: إن اللهجات العربية القديمة على الرغم من الاختلاف بينها، تنتسب إلى النمط اللغوي نفسه.

أي: أن أكثر الاحتمالات هي أن تلك اللهجات لم تكن تختلف فيما بينها اختلافاً كبيراً منذ البداية، كما أنها كوّنت أساساً يكاد يكون متجانساً للهجات البدوية والعاميات العربية.

وأن العاميات العربية متشابهة -أيضاً- منذ البداية، ويعود ذلك إلى الأساس الموحد لها الذي يتمثل في اللهجات العربية القديمة.

ويرى العوامل التي أسهمت في الوحدة اللغوية يكمن في الاتصال المتبادل بين اللهجات، وأن التغيرات اللغوية تنتشر من اللهجات البدوية إلى اللهجات العربية والعكس. بل يمكن أن تؤثر لهجة من اللهجات - في بعض الأحيان- في لهجة أخرى تأثيراً مهماً، وإنه يجب علينا أن نأخذ في الحسبان عندما ندرس خصيصة عامة موجودة في عدد من اللهجات، أن هذه الخصيصة كانت موجودة أساساً في إحدى اللهجات التي انتشرت منها إلى اللهجات الأخرى، ونتيجة للأصل المشترك للهجات العربية القديمة وتماثل خطوط التطور والاتصال المتبادل بينها فإنه ليس غريباً ألا تختلف اللهجات المعاصرة عن بعضها البعض اختلافاً بيّناً، وأن تبين عن قدر كبير من التجانس، ونظراً للخصائص المشتركة بين هذه اللهجات فإننا يمكننا أن نفترض وجود لغة عربية مشتركة.

ويكمن الاختلاف بين (بلاو) و(فرجسون) في أن (فرجسون) يرى أن اللهجات العربية الحضرية تطورت عن لغة مشتركة قديمة. أما (بلاو) فيرى أن اللغة المشتركة نشأت عند نهاية التطور بدلاً من بدايته.

ويقول (بلاو): إنه لو سلّمنا أن الازدواجية اللغوية نشأت في القرن الهجري الأول في أقل تقدير في مدن الإمبراطورية العربية ربما بتأثير التغيرات الكبرى نتيجة للفتوحات العربية، إلا أنه من جهة أخرى ليس هناك من سبب من حيث المبدأ لعدم السماح بإمكان نشوء النمط اللغوي للهجات العربية في الفترة التي سبقت الإسلام عند القبائل العربية التي لم تسهم في ثقافة الشعر النموذجية.

لعل هذا المدخل النظري يمهّد للحديث عن ملاءمة اللهجة العربية للإبداع في أي شكل من أشكال الفنون، ولعله -أيضاً- يخفف من المبالغة في تكريس مفهوم سائد لدى من يعارض اللهجة كوسيلة من وسائل الإبداع بحجة أن اللهجات جاءت نتيجة دخول الأعاجم في الإسلام، مما أدّى إلى شيوع اللحن وفساد اللغة وهي بذلك لا تصلح للكتابة الإبداعية[1].

إن من يشتغل بالأدب الشعبي في المجتمعات العربية، دراسة أو تذوقاً، يصادف سيلاً من الاتهامات، ومنها: أنه يدعو إلى العامّية، وهي تهمة ليست هيّنة، فالاحتفاء بأي إبداع مكتوب باللهجة، ينظر إليه على أنه مساهمة في إشاعة لغة دونية، ومن شأن شيوع هذه الأداة أن يقضي على اللغة العربية الفصحى؛ لغة القرآن الكريم.

إن الاهتمام بالإبداع المكتوب باللهجة يختلف عن الدعوة إلى العامّية تلك التي تقوم على رؤية وإيديولوجية معينة لا علاقة لها بالإبداع فكيف يتصور أحد وعلى أي أساس أن الاحتفال بشيء كتب باللهجة هو في الواقع دعوة مقصودة لتغليب العامية على الفصحى، وأن كل من يبدي إعجاباً بقصيدة شعبية إنما يدعو للعامية، ويضمر في نفسه عداءً للفصحى بل يتمنى زوالها في الوقت الذي يجب أن ينظر فيه للهجات العربية على أنها عامل ثراء وتنوع لغوي، لم يتوفر للغة غير العربية.

يقول أحد الباحثين: أن وجود مستويين لغويين في متناول يد المبدع العربي يتيح له لو أراد نوعا من الفن التعبيري لا يوجد بذات العمق لدى زميله في بعض اللغات، مثل: الإنجليزية، ولكن أحادية النظرة التي يتعامل بها الناقد العربي في قضية اللغة تقف حجر عثرة أمام دراسة القضية من منظورها الفني[2].

فبدلاً من استثمار هذه الميزة نجد أن هذه الازدواجية تسبب خلافاً وخصومة مستمرين بين المثقفين والكُتّاب العرب، وتقسم جمعهم إلى معسكرين، أحدهما: مؤيد، والآخر: معارض للإبداع باللهجة، والاحتفاء به ونشره، ولا يكاد يمر يوم دون أن نجد آثار هذه المعركة في أدبياتنا وصحفنا ومجلاتنا تستنزف الكثير من الطاقات، وتصرف الباحثين عن قضايا ملحة يعيشها المبدع العربي في وطنه.

والسؤال هو: هل يمكن أن نتصور مجتمع الجزيرة العربية دون لهجات في عصر ما؟ وأن الناس كلهم بمختلف فئاتهم العمرية واختلاف طبقاتهم كانوا يتكلمون لغة فصيحة واحدة في زمن ما؟ بل ويرى أحد الباحثين أن هذه الازدواجية لن تنتهي (حتى لو اعتمدنا فصحى معينة وقضينا على اللهجات الدراجة، فإن هذه الفصحى سوف تنتج في يوم من الأيام لهجات دارجة أخرى)[3].

إن وجود لهجات عربية منذ القدَم وعلى النحو الذي أشرنا إليه يرجح وجود إبداعٍ كثير لم يصلنا؛ لعدم تدوينه، إذ اقتصر التدوين على الأدب المكتوب بالعربية الفصحى باعتبارها اللغة النموذجية للإبداع، وحالت المكانة الدينية للعربية دون استعمال اللهجة لغة أدبية. إضافة إلى أن الأدب العامّي ظل

شفوياً بصورة عامة، وإذا ما كُتب شيء ذو أهمية من الآثار اللهجية فإنه لا يحتفظ بشكله اللهجي الأساسي، بل إنه يتحول إلى شكل يقترب من أشكال اللغة العربية الأدبية، وهذا حرمنا من دليل وثائقي على جانب كبير من الأهمية ومن إبداع كثير ضاع ولم يُدوّن.

وقد ساهمت بعض الممارسات في العصر الحديث في إذكاء النظرة الدونية للعامية وما يكتب بها من أدب، ومنها: ذلك المشروع الذي تقدم به الخبراء التربويون الإنجليز للحكومة المصرية أيام الاحتلال البريطاني لمصر، والذي كان يدعو إلى توظيف العامية وسيلة للتعلم في مصر بحجة أن الأمية في مصر سببها التعليم باللغة الفصحى التي لا يفهمها الطلاب.

وفي لبنان: دعا المنادون بفكرة القومية اللبنانية ذات المنزع الانفصالي إلى استعمال العامية اللبنانية بوصفها لغة للثقافة، وكان حامل لوائها الشاعر سعيد عقل الذي قام بإصدار ديوان الشعر العامي (أيار عام ١٩٦١م)، حيث استبدل الحروف اللاتينية بالحروف العربية، وشجّع شعراء العامية الآخرين من خلال كتابة مقدمات نثرية بالعامية اللبنانية لدواوينهم[٤].

وهكذا فيما يبدو أن ارتباط الدعوة للعامية بمسيحيين في لبنان أو مصر، وبقومية محلية ربما دعم نظرة الشك عند من يعارض استعمال اللهجات كأداة من أدوات التعبير الأدبي.

إن استعمالنا مصطلحات مثل: الشعر الشعبي، الشعر النبطي، الشعر العامي، الشعر المَلْحون، تظل مع الأسف تعكس نظرة سلبية تجاه هذا الشعر، فهي تسمه بالدونية، وتغمزه بالعجم، وتصفه ببُعْده عن الفصاحة والبلاغة، فالنبطي نسبة إلى الأنباط الذين كانوا لا يحسنون العربية الفصيحة، والعامّي والشعبي مصطلحان يقصد بهما ربط هذا الشعر بالعامة وسواد الشعب الذين لا يتمتعون بثقافة النخبة، والمَلْحون هو الذي دخله اللحن والخطأ اللغوي والنحوي. وهذه كلها مصطلحات محكومة بنظرة الثقافة الرسمية التي تسعى إلى تهميش الإبداع الشعبي وتحقيره، وتنظر إلى الازدواجية اللغة على أنها من عيوب اللغة العربية التي يجب أن نتخلص منها، ومعروف أن للمصطلح سلطة تعاونت على تشكيلها عوامل ثقافية ودينية واجتماعية وسياسية ومن ثمّ يأتي في شكل خلاصة كحكم نهائي على المسمى.

ولعلنا نتساءل: هل كل ما يكتب بالفصحى من شعر هو غير عامّي وغير شعبي.

أظن أن العامّية والشعبية هي فكر يمكن أن نجده في أية وسيلة للتعبير وفي أية كتابة.

واللغة كوسيلة أياً كانت لا يمكن أن تضمن بالضرورة جودة الشعر من عدمه، ولا يصح أن نحكم على قصيدة كتبت باللهجة أنها رديئة لمجرد أنها استخدمت هذه الأداة اللغوية، كما أنه لا يصح أن نحكم على قصيدة ما بأنها جيدة لأنها كتبت باللغة الفصحى؛ لأن اللغة وحدها ليست معياراً في الحكم على جيّد الشعر من رديئه، وقد امتلأ ديوان الشعر العربي على مرّ العصور بقصائد رديئة رغم أنها نظمت باللغة الفصحى حيث لم تشفع لها فصاحة الأداة.

إن ما يميز قصيدة عن أخرى كما نعرف جميعاً سواء كتبت بالفصحى أو باللهجة هي كيفية استخدام هذه الوسيلة، واستثمار شعريتها، والقدرة على التعامل معها من خلال الموهبة الشاعرة.

والواقع أن اللهجة كوسيلة لغوية تتطور باستمرار، من حيث إنها لم تنقطع عن الاستعمال، وهي مرتبطة بحركة المجتمع وتتأقلم دائماً مع معطيات العصر وتحولات المجتمع الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، وتعايش إيقاعات الحياة فيه، والتداول الشفوي يجددها ويكسبها حيوية، وهي كذلك وسيلة لاستقراء العقل الجماعي للأمة بسبب صفة التطور في اللهجات العربية مقابل صفة الثبات في الفصحى.

لذا فاللهجة بهذا المعنى تملك شعرية متجددة عبر العصور، والشاعر الحق هو الذي يستطيع أن يلتقط هذا الحس المتجدد في اللهجة ويحيله إلى شعر.

غير أن هذا الدفاع عن اللهجات لا يعني تفضيلها على الفصحى بأي حال من الأحوال، فالفصحى هي الحاضن الأكبر لتاريخنا الديني والثقافي، وإنما التأكيد على (أن اختيار المستوى اللغوي في حدّ ذاته لا ميزة له، فالطريقة التي تستعمل فيها اللغة هي التي تحدد القوة الشعرية والقدرة التوصيلية للشعر)[٥].

أي: أنه علينا أن نعيد النظر في مسألة جعل الأداة اللغوية أساساً أولاً وأخيراً في تقبّلنا الإبداع أو رفضنا إياه.

---

(١) يمكن الاطلاع على هذه الدراسات المشار إليها مترجمة في كتاب الدكتور حمزة المزيني (دراسات في تاريخ اللغة العربية)، دار الفيصل الثقافية، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، الرياض.

(٢) السعيد محمد بدوي، ورقة ألقيت في ندوة بيرم التونسي في القاهرة، عام ١٩٩٦م.

(٣) حسن العميلي، جريدة الرياض، ٢ أغسطس ٢٠٠٠م.

(٤) Morlyn Booth، الشعر العربي في اللغة الدارجة، فصل في كتاب: الأدب العربي الحديث، الصادر عن جامعة كمبردج، ترجمة: عدد من الباحثين، النادي الثقافي في جدة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٥- المصدر السابق، ص: ٦٧٣-٦٧٤.

الباحث الاجتماعي عبد الرحمن بن زيد السويداء:

نحن أولى بثقافتنا وما لأحد أن يملي علينا ما نكتبه!

السبعينيات الهجرية كانت مرحلة مفصلية في تاريخ نجد

المرأة قوية ودورها أكبر مما هي عليه!

حوار وتصوير: أحمد الواصل





ليست اللحظة التي تجلس فيها مع شخصية ثقافية كبيرة مثل عبدالرحمن السويداء تروح سدى ولا تترك أثراً قوياً، وليست أية شخصية ثقافية تبقي ذلك الأثر لتوفرها على إرث معرفي منقول بالشفوي والكتابي، بل هي تلك الحالة الثقافية التي تعطي لمُجالسه ومستمعه، وقارئ كتبه فيما بعد، عندما سخَّر فكره وبحثه وكتابته حول تاريخ نجد عموماً، وتاريخ منطقة حائل، خصوصاً، فهو يبقى من جيل استطاع أن يحفظ الإرث المعرفي والتقاليد الكتابية لتتجاوز مسألة النسيان والذاكرة، في نزاعهما مع أدوات الثقافة الشفوية ومعايير الثقافة الكتابية،ومسألة الواجب والمهمل، في صراعهما بين التدوين والتسجيل من جهة ومن أخرى بين الإهمال والتجاهل.

فقد أخذت منه موعداً تيسَّر لي بعد إبلاغ الصديق عبدالسلام الحميد لأبي خالد عبدالرحمن السويداء، برغبتنا في عدد حقول هذا أن نلتقي شخصية كان الموروث الثقافي الشعبي اهتمامها جمعاً ودراسة، وعاصر فترتين من الثقافة الشفوية إزاء تطورات الثقافة الكتابية.

وصلت مكتب دار السويداء في حي الملز،وكان يجلس على كنبته ذات الجلد الأسود،واضعاً قهوته وتمره، ويبقي ماء الشرب في طاسة فضية، يعرض عليك القهوة والتمر: «اقدع يا ولدي»! وفي ركن من غرفة المكتب صف فاترينة عرض لأغلفة كتبه،وفي ركن آخر وضع بعض مقتنياته الأثرية وصفَ بعض الموسوعات التي تلزمه في البحث والدراسة،وفي صدر الغرفة مكتبه الذي ترك عليه دوسية (ملفاً)مفتوحاً لمخطوطة روايته الجديدة،وأمامه في ركن استقبال الضيوف فتح دوسية (ملفاً)آخر يحوي مخطوطته عن إسهامات المرأة ودورها الاجتماعي،ومهما بدا في خضم انشغاله يحفظ لزائره قلباً مفتوحاً على التاريخ والسيرة والذكريات بقدر ما هو مفتوح على المعلومات والمعرفة والتحليلات.

إن ما يتميز به عبدالرحمن السويداء اهتمامات عدة، فهو الذي كان معلِّماً، وبقي شاعراً وروائياً، وقبل ذلك باحثاً اجتماعياً، تناول تاريخ الحياة الاجتماعية في نجد(نجد في الأمس القريب)، والتاريخ الاقتصادي في تجارة القوافل (عقيلات الجبل)،وتاريخ المعرفة والتعليم سواء في وقف الكتب أو الكتاتيب ومعلّميها (الثقافة والتعليم في منطقة حائل)، وموسوعته الرائدة حول سنوات الغموض في تاريخ نجد السياسي والاجتماعي والثقافي، سخرت معارفه وأدوات بحثه في كتاب(الألف سنة الغامضة من تاريخ نجد)، وتتنوع المؤلفات ما بين الأنطولوجيات الشعرية،للفصيح والعامي،المحلي والعربي، والبحوث اللغوية، والمجموعات الشعرية، والروايات والقصص المستلهمة من واقع المجتمع وتحولاته، وهنا تأريخ للنبات وهناك للقهوة ومواضيع كثيرة أخرى.

يتحدَّث في هذا الحوار عن كتبه، وسبب تأسيس دار نشر خاصة به، وعن موقفه من دور المثقفين العرب في السعودية، ويكشف أسباباً في إهمال حمد الجاسر وعبدالله بن خميس ما ظناه غير موجود من تاريخ نجد، إلى غير ذلك من المواضيع التي نطالعها في هذا الحوار الآتي الذي نحتفظ ببعض عفويته الشفوية.

نجد وتاريخها الغامض!

س: ما الذي جعلك تبدأ التأليف عن التاريخ الاجتماعي لمنطقة نجد بمختلف نواحيه؟

ج:طبعاً، لكل حدث حديث. فقد جاءت الفكرة، في جلسة لي مع أبنائي في يوم عيد الفطر، وكان التلفزيون بالألوان للتوِّ تحوَّل من بعد الأبيض والأسود، وكان أصغر أبنائي، ناجي، يسألني: عندما كنت بعمرنا بماذا تتسلون؟، وجلسنا ذلك اليوم نشاهد برامج التلفزيون، حين كانت مرحة تعرض لبعض الأغنيات وسواها.

فكان من أحد أسئلته: بيه، عندما كنت بعمرنا كيف التلفزيون بالأبيض والأسود أو بالألوان؟ وتعرف أن هذا السؤال كبير، ففيه ظن أن الدنيا من خلقت كان بها تلفزيونات!. فقلت له لا بالأبيض والأسود، ولا بالألوان، فجحظت عيناه، وسألني بعده: كيف كانت تسليتكم، فمن هنا قدحت شرارة الكتاب، وأعتقد أن الكثير ممن هم في عمر ابني يظنون أن هناك الكهرباء والمكيفات والتلفزيونات، فلم يعرفوا أن هذا جاء متأخراً.

بدأت الفكرة بتجميع ما في ذاكرتي من جوانب الحياة في نجد، وكان لدي مكتب عقار، أديره من فترة العصر، وغالباً لا يمر بي أحد قبل وقت المغرب، فأجلس وأدون الأشياء التي أخبرها، فتجمعت لدي مواد في ملف عن شؤون الحياة، فيما يتعلق بالأطفال، والحياة العامة كيف يحصلون على الرزق، كالفلاحة والتجارة..

س: كانوا أيضاً يزاولون المهن اليدوية؟

ج: نعم، فلم يكن هناك لا أفغان ولا من اليمن.

س: أي أنه لا استقدام عمالة!

ج: بالتأكيد، فقد كان أهل البلد هم من يقومون بأعمال البناء والنجارة، والرعي، كذلك الحمَّالون والحدَّادون، فكلهم من أهل البلد، وهذه الحال بقيت حتى السبعينيات هجرياً (الخمسينيات ميلادية). فكل شيء من شؤون الحياة يقومون به،فلم تكن هناك وظائف ذوات دخل ثابت. حتى أن حاكم البلد أو أمير القرية، لا

رواتب لهم،فهم يعتمدون على زكاة التمور والحبوب، ولا من شيء سواه!

س: ماذا عن جيش البلد؟

ج: نعم، حتى أن من يعملون بالهجانة، على الحدود يحرسونها، فقد كانت رواتبهم لا تصرف شهرياً، ولم تتجاوز الاثني عشر ريالاً، ولا يقبضونها كاملة، فيقال لهم: على الباب!، يعني: بعد شهر أو شهرين. فقد كانوا يصرفون لهم بدل النقود، مواد غذائية: تمراً أو حبوباً، وذكر لي ابن عم لي، بأنهم صرفوا لهم تيوساً، جمعوها في حوش، وطلبوا من الجنود، أن يذهبوا لاستلام رواتبهم منها، ويقول إن هناك من الجنود الذين غابوا لم يعلموا بأمر توزيع الرواتب من المواشي، وقيل أن في الليل وجدوا أن التيوس قد هجم عليها ذئب وأكل بعضها وذبح أخرى.

فكانت الحياة تطلبهم أن يعتمدوا على أنفسهم، الفلاح على أرضه، والراعي على إبله وغنمه، والحرفي على مهنته، ويدعى في حائل (القرّاش)، فهو يطلب منه أي شيء ليعمله!

س: إذن، كل هذه المعلومات صارت مواد كتابك الأول: نجد في الأمس القريب؟

ج: نعم، فقد صنفت مواد الكتاب على خمسة وعشرين باباً،فكل باب يتناول شأناً من شؤون الحياة، كالجانب المعيشي،في الزراعة ومنتجاتها،وتجارة المواشي،وأصحاب المهن،والجانب الثقافي، في تعليم الكتاتيب والأدب،والفنون الشعبية،والمأكولات والمشروبات اليومية وعلاقتها بواجب الضيافة وعاداتها، وعن الألعاب الرياضية والنواحي الصحية،والأدوات المنزلية،والملابس رجالية ونسائية، والأسلحة ونحو ذلك.

س: كيف تمَّتْ طباعة الكتاب؟

ج:عندما اكتملت هذه المواد وضعتها في دوسية(ملف) وبقيت عندي جاهزة، ولم تبن في رأسي فكرة أن تكون كتاباً. فكنت التقيت عام ١٤٠٢هـ بصديقيَّ عبدالله العوهلي والعميد محمد، صاحبي دار العلوم، فوجدت عندهما في المكتب أساتذة من جامعتَيّ: الملك سعود والإمام محمد بن سعود، وكان هناك من يعطي مخطوطة كتاب للنشر، وآخر يستلم مخطوطة لتصحيحها، فجلسنا سوياً بعد أن هدأت وتيرة العمل وزوّار الدار، فسألني الأستاذ عبدالله: ماذا لديك يا أبا خالد؟ فقلت: أن لدي دوسيَّة تحتوي معلومات، فطلب رؤيتها. ولم يدر بخلدي أن تكون كتاباً.

س: ألم تسألهم عن مصيرها فيما بعد؟

ج:بلى، فقد قال لي إنه عرضها على لجنة التأليف وسيرون ما إذا كانت تصلح للنشر، فغبت عنهم شهراً، وعدت أسألهم عنها، فأخبرني بأنهم ينتظرون (بروفة) المخطوطة من بيروت، وتفاجأت بها، فصحَّحْتها وأعدتها إليهم، وانتظرت عودتها كتاباً مطبوعاً.

س: بماذا أحسَسْتَ يوم رأيت الكتاب؟

ج: لا أسعد مني تلك اللحظة، وأحسب الناس بمثل سعادتي، فسلمتني دار العلوم ثلاثمائة نسخة، حق المؤلف، فقد شعرت أن رأسي (واصل للسما!)، ومن ثم أهديت الكتاب إلى الأمراء والوزراء، وكل الأصدقاء، وانتهت النسخة، فاشتريت نسخاً أخرى من الدار، وترك الكتاب صدىً كبيراً، وكُتبت مقالات عدة عنه، وكثير من الناس يأتون ويطلبون الكتاب، فلم يكن أصحاب الدار يبيعونه حرجاً من طلبات الأصدقاء، فكانوا يهدونه حتى نفد، فلم يطبع مرة أخرى.

س: ألم تؤلّف غيرَه؟

ج: بلى، فقد نشروا لي بعد كتاب: نجد في الأمس القريب (١٤٠٣-١٩٨٣)، الجزء الأول من كتاب: من شعراء الجبل العاميين، ولكن كانت لديّ فكرة كتابة رواية أو قصص، فأعددت روايتين وتجمَّعتْ لديّ مجموعة من القصص الواقعية..

س: ألم تعد للنشر في دار العلوم؟

ج: لا، فقد عرضت مخطوطة الجزء الأول من كتاب: فتافيت من المواقف والطرائف والتنكيت ،على صديق يملك دار نشر، واستلم مني المخطوطة، ولم يرد عليّ حتى ثمانية أشهر، فاعتذر لي بتكدُّس المخطوطات لديهم، وأخبرني أن لجنة التأليف والنشر، لم توص بنشر الكتاب!

س: وما السبب في عدم التوصية بنشره؟

ج:لا أعرف، ولكنني استنكرت عليه ذلك، وفكرت أن أنشئ داراً باسمي لأنشر ما لدي من مخطوطات، منها ما عرضت ولم يوص بنشرها -كما أخبرتك-، ومنها ما لم أعرضه خوف سماعي لكلام أتعجب منه!

س: مثل ماذا ؟

ج: أتعرف أمراً؟ فقد سلمته مطبعة لطباعته على حسابي، ولن تصدق، فقد طبعته أربع مرات، وكل طبعة تنفد، ومن ثم أكملت الجزءين الآخرين، وأعدت الطباعة في داري التي أسستها لاحقاً..

س: وهل تكررت معك مسألة رفض مخطوطة؟

ج: نعم،حدث مرة أخرى في مجموعة من القصص الواقعية التي وضعت لها سياقاً روائياً تحت اسم: وقع

وصدى، فحدث لها ما حدث، وصممت على أن تكون لي دار نشر خاصَّة بي.

كيف نشأت دار السويداء للنشر؟

س: ألم تعرف ما هي أسباب رفض لجان التأليف هذه؟

ج: بلى، عرفت ما بدا لي أمراً مزعجاً جداً، واكتشفت أن المشكلة في القائمين على لجان التقييم في هذه الدور، فهم من خارج بيئتنا وثقافتها، فلا يفهمون معاني ما نكتب وأهداف ما نكتبه، فمنهم من دول عربية شقيقة: سوريا أو مصر، ولكن هذا الأمر لا يعطيهم الحق في رفض ثقافتنا داخل بلدنا!. فهم لا يقدِّرون قيمةَ ما نكتب، ولا يتفاعلون مع مجتمعنا، وتنحصر نظرتهم في مقاييس تفلت منها حسن التقدير!

س: هذا ما جعلك لا تهمل كتبك!

ج: نعم، ذهبت إلى وزارة الإعلام، واستفسرت عما يتطلَّبه إصدار ترخيص دار نشر وأسَّسْتُها عام ١٤٠٥هـ.

س: ما أول كتاب أصدرته بدار السويداء للنشر؟

ج: أصدرت رواية: رائد(١٤٠٥-١٩٨٥). ومن بعدها انفرط العقد بكتبي!

س: تنوعت مضامين وأنواع كتبك: بين الدراسات الاجتماعية والإبداع في الرواية؟

ج: اختصاصي الجامعي، كان في قسم التاريخ من كلية الآداب بجامعة الملك سعود، وتنصب كل كتبي دراسات وروايات حول التاريخ الاجتماعي، فهمومي تاريخية.

س: وهل كان هذا الهم حاضراً في الروايات؟

ج: نعم، في رواية: مخاض الطفرة ونتاجها(١٤٠٧-١٩٨٧)، فهي تؤرخ لفترة الطفرة في نهاية التسعينيات الهجرية(السبعينيات الميلادية)، فقد كانت حركة ديناميكية، فلا تلحق أحداً، فبعضهم يخرج من الصباح فقيراً، ويعود مساءً غنياً، لسبب حضور صفقة بيع عقار!. فهذا ما حاولت أن أقوله في هذه الرواية، وهي فترة ما بين(١٣٩٥-١٤٠٥).

س: ماذا عن الرواية الثانية؟

ج: أما رواية: فالح (١٤١١-١٩٩٠)، التي تلتها، فمحورها شخصية فالح الذي حضر حياتين، الأولى التقليدية من سَوْق السواني وركوب الإبل وثم حضر حياة جديدة فيها السيارات والطائرات.

س: هل أستطيع أن أقول إن فالحاً كشخصية هو تمثيل لجيلك؟

ج: نعم، هو جيلي.

س: ماذا عن بطل روايتك الأولى رائد؟

ج: يمثل جيل ما بعد الطفرة الذي وجد كل الأمور مسهّلة له.

س: هل هو جيل الرفاهية؟

ج: نعم، الذي ضاع بين جيلين. فهو لم يعرف ماذا كان في حياة أهله، وماذا تغير في حياته هو.

س: وهناك رواية لك أسميتها: نتائج الطفرة، هلا حدثتنا عنها؟

ج:نعم،هذه الرواية تسجل تغير الحياة في السعودية، كالجانب العمراني، من بيوت الطين والطرق الترابية إلى الفلل والقصور والطرق المسفلتة، بعد أن كان المطار خيمةً صار ما تعرفونه الآن.

س:هل هذه التغيرات الخارجية أثَّرت على القيم والعادات؟

ج: بشكل سطحي، وضعت إنسان هذا البلد، في شعور الانبهار، فإن أنت أعطيت واحداً فجأة مليون ريال، فلن ينام الليل،سينشغل طوال ليله بماذا يفعل بهذا المليون؟،ومنهم من يسافر ويهدرها،فهو لم يتعب على تحصيلها، وهذا ما جعل الناس يقيسون علاقاتهم بالآخرين بقدر ما يستفيدون؟

س: ألهذا الحال طلعت كلمة: مَصْلحْجي؟

ج: نعم، ولو رأيت رواية: العزوف، التي أصدرتها (١٤٠٦-١٩٨٥)، أي: بعد روايتي الأولى:رائد، فهي تتحدث عن أمر اجتماعي هام، وهو مسألة الزواج، فقد استوحيتها من تبدل أمور الزواج، كالمهر العالي والهدايا المنتظرة، من العريس لعروسه، ومن عزوف بعضهم عن الزواج جاءت فكرة الرواية. فإن نفور الشباب كان منها، لكونها تفوق طاقتهم، من أمور الحفلات ومصاريفها، وهذا ما تعدى إلى أن كتبت كتاباً يتناولها بالدراسة في كتاب: حفلات الزواج:مظهر حضاري أم فقاعة صابون؟(١٤٢٣-٢٠٠٣).

س: ماذا تناولت فيه؟

ج: مثل أن ترى مدعوّة لحفل زواج، تبدل لباسها مرتين في حفل واحد، ويكفي أن ترى بطاقة الدعوة للزواج التي كانت وراء شعور بعض الناس بعقدة النقص التي تكشف أزمة اجتماعية لدى هذه العائلة أو تلك،فيكثر

عـدد البـطـاقـات بسبب اعـتـبـار عـدد مـن المـدعـويـن المفترضين، ومنها سيؤمن المكان، قاعة الاحتفال في قصر أفراح أو فندق، وسيؤمن المأكولات والمشروبات، فربما توزع سبعمائة بطاقة، ولا يحضر سوى مائتين، فتذهب كل المصاريف إلى القمامة!

أنجزت ما عجزَ عنه الجاسر وابن خميس !

س: هل أقـول بـأن مجالك الأساسي هو التاريخ وتأتي فروعه: التاريخ الاجتماعي والاقتصادي؟

ج: نعم، فالمنطلق عندي هو التاريخ، وتاريخ المجتمع بكل أصنافه، بات من همومي المعرفية والبحثية، فلو رأيت كتاب: الألف سنة الغامضة من تاريخ نجد، فهو من نوع الكتب التي لا تأتي فكرتها عفو الخاطر.

س: كيف جاءت فكرته، فهو كتاب فريد في موضوعه ومستصعب من الباحثين جلهم؟

ج: فكرة مثل هذا الكتاب تجيء لشخص ابتعد عن جلبة حياة الناس، وكنت أيامها بعد تقاعدي المبكر، أعمل في تجارة القرطاسية، وفي رحلة سفر لحضور معرض أدوات قرطاسية، خطر ببالي عن أمر تاريخ نجد، فهو مجهول، فإن جئت شرقها (الأحساء) فتاريخه معروف، وغربها (الحجاز) معروف أيضاً، وكما جنوبها (اليمن) معروف، كذلك شمالها (الشآم) معروف أيضاً. بينما تاريخ نجد أثار تساؤلي لكونه أحد أصول أرومات العرب وموئل القبائل العربية، وتخمرت الفكرة لوضع مؤلف عن تاريخها إجمالاً، وعند عودتي زرت الشيخ حمد الجاسر، وعرضت عليه أمر دراسة تاريخ نجد، من قبل عهد البعثة النبوية حتى الألف الأول هجرياً، فرد عليّ: يا ولدي ما عندك ديرة ولا حولك ديرة!

س: ألم يكن هناك أحد قد كتب عن ذلك الموضوع؟

ج: أبداً، لم يكتب أحد عن هذا الموضوع، فقد قال لي الشيخ الجاسر بأنه لم يجد شيئاً، ومررت الشيخ سعد بن جنيدل، فقال:ما تلقى شي!، وذهبت إلى الشيخ عبدالله بن خميس، وسألته عن رأيه، وأخبرني أنه لم يجد، ولا أحد سواه، إلا ما بعد رأس الألف. فبدأت أقرأ في بعض المصادر التاريخية، فوجدت معلومات منتثرة هنا وهناك. فقد كانت نجد منقطعة عن التاريخ، ولا تذكر إلا بضمها إلى إقليم المدينة المنورة، في العهد الأموي، ويطلق عليها: اليمامة، وفي العصر العباسي، فصلوها عن الحجاز، وضمت إلى والي بغداد الذي يعين عاملاً (وكيلاً) عليها ليجبي الزكاة وغير ذلك، ويتقاسم مع واليه الأموال.

س: من أين تُجْبَى زكاة الأموال والأرض؟

ج: من أهل البلاد النجدية، ويذكر أن والي العهد الأمـوي كـان ابن عـربي، وبعـده جـاء عـامل (وكيل) من بغداد. ولكنني وجدت بعض المعلومات التي لم ينتبهوا لها في ذات الكتب التي كانت مصادر لهم عن جغرافيا نجد وتضاريسه من جبال وأودية، ولم يكونوا يهتمون بأي شيء آخر، غير البحث الميداني، فوجدت أشياء لم يروها أو ربما أهملوها!

س: أية مصادر كانت هذه ؟

ج: ذات المصادر من مؤلفات المؤرخين والبحاثة الكبار الهمذاني والمسعودي وابن خلكان.

س: إذن، ما السبب الذي جعلهم لا يرعون ذلك انتباهاً؟

ج: كانوا يهتمون بالجبال وأسمائها وتوصيفاتها، والشعر الذي قيل فيها. ولكنني وجدت بعض الأمور التي أهملوها، فجمعتها وصنفتها في كراسة تحولت إلى الجزء الأول (١٤٠٨-١٩٨٨) من هذا الكتاب: الألف سنة الغامضة من تاريخ نجد، وكان موضوعها عن القبائل ومساكنها، والبلدان ومواقعها، وساعدني على تأكد المعلومات أن كثيراً من الأسماء بقيت محافظة على حالها لفترة طويلة تتجاوز الألف وما فوق من السنوات!.

س: مثل ماذا هذه الأسماء؟

ج: هناك اسم (مَلْهَم) لا زال باقياً، في منطقة الوشم، فإن الأمم التي عاشت فيها ظلت تستخدم ذات الاسم وأسماء تفوق المئة اسم قرية وبلدة، واسم نجد بقي كما هو، ثم واصلت البحث من خلال سفراتي إلى سوريا ومصر، فوجدت مصادر، وتوفرت معلومات أخرى، فأصدرت الجزء الثاني (١٤١٣-١٩٩٣)، واستمر العمل في جزء ثالث يستكمل بعض المعلومات في الجزءين الأول والثاني، وصدر الجزء الثالث (١٤٢٠-٢٠٠٠).

س: ألم تستجد معلومات أخرى؟

ج: نعم، استجدت وبت أفكر في إعادة صياغة هذه الأجزاء من جديد، كي نأمن من التكرار وندمج المعلومات سوياً، فتكون موسوعة في صيغة منقحة، فإن شاء الله أنتهي منه قريباً.

س: كيف كان استقبال القراء والباحثين له؟

ج: لا زال الكتاب يلقى صدى، حتى أن الجزء الأول نفد سريعاً، وبقي قليل من الجزءين، وسأعيد طباعته بعد أن يصاغ كما أخبرتك..

س: وماذا عن تاريخ التعليم والمعرفة في نجد، مثل المكتبات والكتاتيب؟

ج: نعم، لقد أنجزت مبدئياً مؤلفاً عن التعليم والمعرفة في منطقة حائل، قبل المدارس ومحلات القرطاسية.

العقيلات .. سادة الصحراء

س: لقد عملت على دور العقيلات، غير الاقتصادي، كالاجتماعي والثقافي، فماذا تقول عنهم؟

ج: نعم، هم يعودون إلى عقيل بن عامر، وقد بدأت تجارة القوافل خلال القرن الثامن الهجري، وصارت محطاتهم الأساسية في الأحساء إبان حكم بني خالد حيث بدأت حينها حتى الألف ومائتين هجرياً، فانتقل ثقلهم إلى الدرعية، تبعاً للوضع السياسي، فامتدوا غربها -أي العارض- إلى القصيم، واستمروا حتى الألف ومائتين وأربعة وسبعين، وصار ثقلهم في القصيم، وبعد قيام إمارة آل رشيد في حائل، في عهد الأمير متعب بن عبدالله بن رشيد، صار لهم دور مزدوج بين القصيم وحائل حتى الألف وثلاثمائة وأربعين حتى نهاية إمارة آل رشيد، فانتقل مركزهم في القصيم حتى انتهى في الألف وثلاثمائة وسبعين (١٩٥٠)، وعلق في أذهان الناس أنهم من أهل القصيم، فلو سمعت أحداً يقول: عقيلي، لظننت فوراً أنه من القصيم!

س: إلي أي حد كان دورهم؟

ج: كان دورهم الاقتصادي حيوياً جداً، وبضائعهم من الأكل والملابس، والأسلحة، سواء كان البيع بالمقايضة أو بالعملة التي جاءوا بها..

س: ما هي العملة التي كانت بين أيديهم؟

ج: كانوا يتداولون (الجنيه الذهبي) الذي يدعى(نيرة) تحويراً لـ(ليرة)، وكان هناك الريال الفرانسي (نسبة لفرانسوا) زوج ملكة النمسا آنذاك، فقد كان على أحد جوانبه اسم زوج الملكة: فرانسوا، والوجه الثاني صورته بشعره المرسل ومجعد الأطراف، وكان يدعى (شوشي)..

س: الذي كانت عنه تلك الأهزوجة: شوشي ما شوشي؟

ج: كانت العملة معدناً فضياً، ويساوي خمسة وعشرين ريالاً من العملة الآن.

س: ماذا كان يُشترى به على وقتهم؟

ج: كان سعر الخروف بثلاثة ريالات ونصف، والإبل بالجنيه الذهبي، يساوي عَشْرة جنيهات، والجنيه الذهبي يساوي ثلاثة ريالات فرانسية! وعندما جاء الملك عبد العزيز، طبع الريال السعودي ١٣٥٤هـ (١٩٣٣م)، فاستمر التعامل به حتى ١٣٧٠هـ (١٩٥٠م)، وسحب ١٣٧٦هـ (١٩٥٧م) فقد استلمت رواتبي من هذه العملة المعدنية.

س: كيف كانت تعطى لكم؟

ج: تُعطى لنا بصُرَّة.

س: ماذا عن التكاليف الأخرى كالمهور ونحوها؟

ج: كان مهر العروس، خمسة ريالات فرانسي، وذبيحتين على العريس، وربما تجمع المصاريف من (السفارة) هؤلاء مجموعة من (ربع) العريس كأبناء العم والأصدقاء. هناك كان المهر ريالاً، فقد عُرف في الموروث: اعقد على الريال وشيمة رجال!، فلم تكن الأمور كما صارت عليه الآن..

س: ماذا عن دورهم الثقافي؟

ج: كان لهم دور في السفر ببعض من يطلبون العلم الشرعي سواء من سوريا في الجامع الأموي أو الجامع الأزهر في القاهرة، وينال الإجازة من عالمه أو علماء عدة، وهي ما يعادل الشهادات العلمية العالية الآن، وكانوا يحضرون بعض الكتب التي يطلبها أشخاص بعينهم، فيعطون أحدهم المال ليشتري كتباً بعينها.

س: هل كانت تكفي النسخ المحدودة؟

ج: كانت تروح إلى مكتبات خاصة، وربما يُوَقَف الكتاب لمن يطلبون العلم، وربما يُنسخ الكتاب بين من يهمهم الاحتفاظ بنسخة منه، وهكذا ينتشر الكتاب، فقد كان الكتاب نفيساً، وتقرأ في نسخ الكتب أنها موقوفة على طلبة العلم في بلدة أو أخرى.

س: لقد ذكرت لي في لقاء قبل الحوار هذا، عن دور سياسي لهم،هلا تحدثنا عنه؟

ج: كان لهم دور في نقل البريد، ويأخذون عن طريق البحر الأحمر ويُسلّم في دمشق أو حلب، فينقله العقيلات إلى البصرة على خيل، ليكون أسرع في الوصول. فهم وصلوا مناطق بعيدة في مصر والسودان، فقد زرت الخرطوم، ورأيت هناك الحي الذي يسكنون فيه، وفي القاهرة اشتريت من محل سبحة، وجلست مع رجل كبير في المحل، وسألني:من أين أنت؟ فقلت له: أنا من نجد، فخنقته العبرة، وتكلم عنهم بإحسان وتأثر بشكل كبير.

س: هل كان هذا الدور السياسي مباشرا جدا؟

ج: نعم،فقد كان نابليون بونابرت يريد أن يقطع خطوط الاتصال البريطانية، وأراد أن يتواصل مع رؤساء وأمراء القبائل ليعقد صداقات ومعاهدات معهم، ليوفر

ممرات في وسط وجنوب الجزيرة، وتسلّم بعضهم تلك الرسائل، فكانوا يمزقونها ولا يريدون إيصالها إليهم، فلم يستطع اختراق هذه المنطقة لكون أطراف سواحل الجزيرة العربية محميات بريطانية. فقد حالوا بينه وبين وضع موطئ قدم لهم.

س: إذن، هل كان لهم أدوار عسكرية مع الجيش العثماني؟

ج: نعم، فقد تجندوا مع الجيش العثماني، وكانوا يلبسون غترة وعقالاً بين أفراد الجنود العثمانيين الذين يلبسون الطرابيش، وهذا ما أشاع نسبة (العقيلات) إلى لباسهم، وهذا ليس صحيحاً. وقد حاربوا إزاء الأطماع الفارسية في المنطقة، وهناك دور لهم بين الولاة العثمانيين فيما بينهم حيث يوالون واحداً على الآخر.

س: إلى أي مدى كان دورهم الاجتماعي؟

ج: كان مهماً لمن يريد أن يكسب الرزق، كبعض الشبيبة الذين يريدون السفر بحثاً عن فرص العمل،فقد سافر أحد أخوالي، (عمر بن عبدالوهاب السويطي) معهم من الغزالة (إحدى قرى حائل) حتى المدينة المنورة على قدمه، ومنها إلى عنيزة، ومنها وجد أحد العقيلات يطلب حوّاشين (معاونين)، وكان المطر والبرد شديدين، وجلس مع رفقائه على جوع أمام نار، وعُرض العمل عليهم، فذهب معه حتى عمان على أقدامهم حفاة، وهناك عمل بحدود الخمسينيات الهجرية (الثلاثينيات الميلادية) فقد عمل مع الهجانة لنقل أمتعة الجيش الفرنسي في سوريا، وتحول إلى الجيش الأردني، وبعدها التحق بالجيش السعودي.

س: هل كانوا يبلغون رسائل شفوية؟

ج: نعم، هناك دور في التوصيات، كأن تقول لأحدهم ليبلغ أحداً آخر في الشآم أو مصر، فيوصي بأمر شفوي، مثل أن يقال له: سلم على فلان وقل له: العنب استوى، فيفهم من ذلك أن الفتاة مستعدة للزواج، وربما يقال سواها. فهم كانوا عماد الحركة الاقتصادية بين نجد والشام ومصر، إذ زرت دَيْر الزور في سوريا ١٣٩٦هـ (١٩٧٦م)، فوجدت مجموعة من العقيلات هناك مستقرين، فكأنك في نجد لا الشآم، ولم يعودوا حتى الآن.

هناك من حفظ ورقة تثبت أنه من نجد فحصل على الجنسية ومنهم من أضاع ذلك فبقي خارجاً.

الصُنّاع والخضيريَّة والصلب عرب

س: هل كان لهم دور في تحضير البدو؟

ج: كانوا يستخدمون بعضهم،ولكن لا يستمرون معهم، ربما ينتهي التعامل داخل حدود قبيلته،فلا يتركها، ولكن لا يمنع أن يكون في نجد حضارة كبيرة في القرى والبلدات والمدن،وهذا ما درسته في كتابي: الحضارة النجدية(١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م)، فهناك قبائل ذابت وتحضرت، وبعدت أنسابها عن القبائل، وما نسمع من القبائل الآن، فهي تحالفات جديدة، وهذا ما يجعلنا نرى الولاء القبلي يتحوَّل إلى انتماء مدني، وهذا ما يفسر انقراض بعض القبائل، مثل: بني طيء وبني أسد وسواها، فنسمع نسبة إلى المدن أو البلدات: كالخرجي والجوفي، والقرعاوي ونحو ذلك.

س: ولكن هناك تفرقة فئوية بين القبلي وغير القبلي، مثل: الخضيري؟

ج: نعم، هناك فئة تدعى في حائل باسم (الصنُّاع)، وهم يشابهون حال من ندعوهم بـ(الصنُّاع)، وهؤلاء لهم جذور قديمة متصلة بالقبائل، ولكن تأتي فتسأل أحدهم ممن لهم عدة أجيال نسيت صلتها بالقبيلة، فلا يعرف بينما من يرد نفسه إلى قبيلة، فتكون جديدة..

س: في الخليج تستخدم، كلمة: بَيْسَري، من كانت أمه أعجمية: فارسية أو هندية؟

ج: أي أنها غير عربية، فهذه مثل ما لدينا عما ذكرته، وتلاحظ أن كلمة: (الصنُّاع) صفة ذوي المهن: كالنجّارين والحدّادين والبنّائين..

س: إذن، ماذا عن فئة (الصلَّب)؟

ج: لا أعتقد أنها جاءت من خارج نجد، فهم ينتمون إلى فرع عدناني يدعى الخُضَري، فعاداتهم وتقاليدهم عربية نجدية، ولا صحة لأي تفسير آخر، وربما إذا كثر الحكي فتصدق الإشاعة المكذوبة وتلتصق المعلومة ولا شيء يثبتها.

المرأة عمود الأسرة النجدية

س: عرفت أنك تشتغل على بحث حول دور المرأة النجدية الاجتماعي، أهذا صحيح؟

ج: نعم، فإنني أعمل على رصد ودراسة إسهامات المرأة الاجتماعية في نجد، وأركز على اعتبارها عمود الحياة في نجد، فهي تقوم بكل شيء، بقوة وجدارة ملحوظتين، فتباشر عملها منذ الصباح ولا تنتهي حتى تغيب الشمس، فتقوم بأمور البيت كلها، تحضر الماء، وتحلب الغنم، وتقشط الزبد والسمن، وتطحن الحَبَّ، وتطبخ الطعام، وتعتني بشؤون الزوج والأطفال، وتهتم بالخياطة والسقاية. فهذا الكتاب يحتوي خمسة وعشرين باباً ومائتي فقرة مما تقوم به المرأة من أعمال في البيت وخارجه، وضعته تحت عنوان: إسهامات المرأة في الحياة العامة، وسينجز قريباً.

س: ماذا عن دورها خارج البيت؟

ج: هي لم تكن متقوقعة، ففي بيئة الفلاحين، تستقي الماء بنفسها، بالماعون أو بالقربة، وتلبس شيلة خفيفة (غطاء رأس خفيف)، وتجمع الحطب وتقطع العشب، وتطلع ترى الناس وتتعامل معهم..

س: هل كانت تمارس التجارة؟

ج: بالتأكيد، فلها دور يتجاوز أن تكون بائعة في محل، فإنني أعرف أسماء سيدات ذوات أموال يتاجرن بالإبل والبضائع، فقد كانت تنافس الرجل وتضاهيه..

س: كيف هي حياتهن مع الناس؟

ج: إنهن قد يكن مجتمعات في أمكنة جلوس وتجمع لهن مكشوفة على الشارع، ولا من خلاف على ذلك، وربما يصادفها أحد يعرفها فيسلِّم عليها،فترد عليه سلامه ولا تؤاخذ في ذلك أو يعاب عليها، وربما تطلب من أحدهم أن يعينها في حمل الحطب(شيل علي يا ولد!)، وربما يعينها على حمل قربة الماء، وكانت هذه الأمور عادية.

س: ما الذي تغير برأيك؟

ج: لا أعرف شيئاً سوى أن المرأة قوية في أخلاقها ودينها، فلا خوف عليها، ولم يكن يجرؤ أحد على المس بامرأة في الطريق ولا بالكلام عليها، وإن كان ذلك من شباب طائش، فإن العقاب الرادع جماعي، وليس لفئة عن أخرى، وربما تخبر أحد أقاربها، فيأخذ حقها، ولكن هذه الأمور عارضة.

س: كيف ذلك؟

ج: لأنه لن يمنع أحدٌ الخطأ من أن يكون، فإن وسائل الاتصال كثرت، على عكس من الزمان الأول، واتصال الرجل بالمرأة تسهل بالجوال أو عن طريق الإنترنت، والذي تغير نظرة الرجل إلى المرأة، فهو يراها بمثل ما يرى في نفسه:هشيشة المكسر، وربما الوضع الاجتماعي تغير على الاثنين!

س: هل هناك موقف كشف سلوكها الأخلاقي إزاء أي تصرف غير لائق اجتماعياً؟

ج: نعم، وسأروي لك موقفاً بين رجل وامـرأة، كان يغريها بعشقه ويطلبها نفسها، وعرض عليها ما تريد، وينتظر من لسانها أن توافق، فشرطت عليه لتحقيق ذلك، في يوم الجمعة بعد الصلاة أن يفرش منديلاً أو شماغاً للتسول ثلاثة جُمَع، وما يجمعه من عطايا يعطيها إياها، وعاد إليها بعد ثلاث جمعات، فسألته:كيف رأت الناس وجهك وأنت تتسول؟ فقال:لم ير أحد وجهي فلولا كرامة عينيك لما فعلت ذلك، فقالت: والجمعة الثانية، فقال: تجاسرت قليلاً فصرت أرفع عيني لأرى من يعطيني وكم يعطيني، فقالت: والجمعة الثالثة؟، فقال: لا والله وجه بن فهّرة ولك هذا من أجل عيونك، فقالت: شفْ يا ابن الحلال، قم وخذ مالك وتوكَّل على الله، وكما رأيت ففي أول مرة كنت تنكس رأسك خجلاً، وفي الثانية: قل خجلك وقبلت على مضض، وفي الثالثة: صار الأمر اعتيادياً، ولن أكون لك مثلما ظننت.

س: إنها حكيمة؟

ج: نعم، أعطته درساً وهذا يدل على صلابة وبعد نظر منها!

س: وهل هناك مشاركة لها في المناسبات الاجتماعية كأن تغني وترقص؟

ج: نعم، فكل عائلة هناك من بناتهن من يقمن بذلك داخل العائلة ومناسباتها من زواج وفرحة بعيد أو زوارة أو نحو ذلك. فربما يكون في حوش خاص بهن عند مكان له هيبته من صاحبه.

س: وكيف تكون حفلة رقص للفتيات، في عرس، مثلاً؟

ج: تكون هناك غرفة تلحق بالغرفة الخاصة بزينة العروس وتجتمع الفتيات والنساء الكبيرات، فيغنين ويرقصن، وللشباب أمكنة يجتمعون بها للغناء واللعب حيث يُسمّى الرقص. فإذا كانت الزوجة بكراً جلس عريسها معها في بيت أهل العروس لسبعة أيام، وفي وقت خروج العريس خلال النهار أو بعد الغروب تجتمع الفتيات بالعروس ويحتفلن بها ويتطيبن من طيبها، وأما إذا كانت ثيباً (سبق لها الزواج) فالأيام أقل، وبعد أن تنتهي أيام ما بعد الزواج يدعى العروسان لدورية غداء أو عشاء، ويكون بها احتفالات بالغناء والرقص.

س: ما الألوان الغنائية التي تغنّى حينذاك؟

ج: كان للرجال، السامري والعرضة عند الحضر..

س: هل كانت هناك أغنيات عمل وأخرى للراحة والسمر؟

ج: طبعاً، فهناك أغنيات وقت البناء، وأخرى للسواني، والهجينيات للهجانة من يركبون الإبل يحدون. ومن يسقون المواشي لهم أغانيهم، وهناك أغنيات للسمر في الليالي المقمرة، فمنها المراد(المساجلات الشعرية)، والغناء على الربابة والسمسمية، وأنواع السامري التي يتغنى بها الرجال والنساء على حد سواء.

س: هل هناك أغاني عمل نسائية؟

ج: نعم، فعندما تعمل على المهراس والرحى تغني

أهازيج خاصة، على طرق المسحوب، وهناك أغاني السامري التي ترافقها رقصات خاصة ويبدعن بها أيما إبداع. فأذكر سامرية تغنى في حائل، وفي القصيم أيضاً، وربما في أماكن أخرى من نجد ومن أبياتها:

«قلت آه من علم لفانا به قرينيس
يا ليت من هـو ميّت مـا درا بَـهْ
عِلْمٍ لفانا به مرّس القَلْب تمْريس
والنـار عجّتْ بالضّميْر الْتَهَابـه
واليوم لَهْ عن جفْن عيني مراريس
والحنظل المذيـوق زاده شرابه!»

س: هذه القصيدة لموضي العبيدي، شاعرة من الكويت.

ج: لا فرق هناك من أهل نجد وهنا أهل نجد..

س: هل هذه من تسلياتهن؟

ج: نعم، لم تكن هناك تسلية لهن غير الاجتماع والغناء والرقص في أوقات الراحة، وأذكر أن هناك قصائد تنظم عفو الخاطر.

س: مثل موضي البرازية، شاعرة، ألم تكن مغنية أو منشدة على ربابة؟

ج: لا، أبداً، على مستوى محدود (لتوسيع الصدر) بين النساء فقط، كمثل الشباب في طلعة برٍّ يتسلَّون بأغنيات وألعاب (رقصات).

س: هل من كُنّ يغنين ويَضْربْنَ بالطيران أجيرات؟

ج: أبداً، كان يقوم بذلك بنات العائلة نفسها، ولم نر هؤلاء المرتزقات، من الأفريقيات أو سواهن، إلا بعد الطفرة، فقد صارت لهن سوق بين فنادق وقصور الأفراح..

بائع المساويك وحرب الخليج الثانية !

س: هل تعود لتحكي لي عن روايتك التي تعمل على مخطوطتها؟

ج: نعم، فموضوعها عن أزمة الخليج الثانية (١٩٩٠-١٩٩١)، وبطلها بائع المساويك، عند أبواب المساجد وعلى أرصفة الشوارع والأسواق والمستشفيات، وفي كل مكان عام، ويبدأ يتكلم عن المستشفيات وخدماتها، لأن أكثرها تعاني مشاكل كوادرها الأجنبية، ويرى بعينيه أصنافاً من الناس، كمثل من قصرت ثيابهم وطالت لحاهم وكدّسوا المساويك في أياديهم وجيوبهم العليا، ويقلب نظره في البيع والشراء والتجار،وخلال حرب الخليج الثانية، وما حدث فيها لبعض الناس، من خلال تهويل وسائل الإعلام بإطلاق الغازات والأدخنة المسمّمة، ولم يكن الموضوع بقدر ما هو عليه، فرحل ناس من الرياض، وذهبوا إلى بلداتهم بزعمهم أن ذلك آمن لهم..

س: أين انتماؤهم إلى المدينة؟

ج: هذا ما يسأله بطل الرواية، ويعرض لبعض الأحداث التي صارت إثر اتقاء الغازات المحتمل إطلاقها، وكان في وقت الشتاء، وبعض الناس يشبون فحماً داخل المنازل، ولبس بعضهم الكمامات دون معرفة حسن استخدامها فمات كثيرون.

س: ماذا تناولت من بعض الأمور غير المألوفة؟

ج: صار الأمر مكشوفاً، فقد يخرج بعض الناس من محبي الاستطلاع، بعدما جسروا على الخوف أمناً، وصاروا يلحقون أماكن سقوط الصواريخ، وربما لو استمرت لصارت أحداثاً مضحكة أيضاً بقدر مرارتها. ولعلني أنتهي من طباعتها قريباً، فقد يسبقها كتب أخرى.

قد مضى على زمن الحوار ساعتان، وأردت أن أوقف التسجيل، وإنما بقينا نتحدّث ما ينوف على النصف ساعة، فانتهى الشريط دون أن نقصد إيقافه، وهو يحدثني عن أمور اجتماعية أخرى، خاصة،عن التنطع الذي صار يراه في سلوك بعض الشبيبة من الذين أخذوا بالدين إلى أبعد من مراميه، وكيف يضيق بهم في صفوف المسجد حيناً، وفي بعض الشكاوى التي يرويها له أصحابه عنهم.

نهض أبو خالد إلى مكتبه والتقطت له بعض الصور بين مخطوطته التي يعمل بها، واستأذنني قليلاً، ليعود محضراً لي كتابه:ثغور الربيع الباسمة (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م) الذي تحدّث فيه علمياً وأدبياً عن النباتات البرية في ربيع نجد، وذكرني بكتابين له الأول عن: النخلة العربية، وآخر عن القهوة العربية، ثم عاد ليخبرني عن مشروع رواية يعدها عما حدث في حرب الخليج الثانية (الكويت-العراق) ١٤١١-١٩٩٠، وعن بطلها (بائع المساويك)، وكيف أنه مشغول أيضاً بإعادة بعض الكتب التي نفدت في طبعات جديدة ومنقحة، وبعض المشاريع الأخرى التي لا تنتهي.

ببيلوغرافيا

عبد الرحمن بن زيد السويداء

في التاريخ والتراث:

١-نجد في الأمس القريب، دار العلوم-١٩٨٣.دار السويداء-٢٠٠٣.

٢- الألف سنة الغامضة من تاريخ نجد (موسوعة):

الجزء الأول-١٩٨٨.

الجزء الثاني-١٩٩٣.

الجزء الثالث-٢٠٠٠،دار السويداء.

٣-فتافيت من المواقف والطرائف والتنكيت:

الجزء الأول-١٩٩٢.

الجزء الثاني-١٩٩٥.

الجزء الثالث-٢٠٠١،دار السويداء.

٤-موسوعة الثقافة التقليدية في المملكة العربية (مساهمة):

الجزء السادس (الإبل)-٢٠٠٠

الجزء العاشر (الصيد والقنص) -٢٠٠٠، مؤسسة الدائرة للنشر والتوثيق.

٥- الحضارة النجدية:إيجابياتها وسلبياتها،دار السويداء-٢٠٠٢.

٦-الثقافة والتعليم: في منطقة حائل قبل المدارس النظامية،دار السويداء-٢٠٠٢.

٧- حفلات الزواج:مظهر حضاري أم فقاعة صابون،دار السويداء-٢٠٠٣.

٨-أهل المناخ في منطقة حائل،دار السويداء-٢٠٠٢.

٩-المرأة في مرآة الشعر، دار السويداء-٢٠٠٥.

١٠-الأدباء والكتاب في منطقة حائل، دار السويداء -٢٠٠٦.

- منطقة حائل عبر التاريخ، تحت الطبع.
- السوانح والبوارح من الذكريات، تحت الطبع.
- الأمثال الشعبية السائرة (في منطقة حائل)، تحت الطبع.
- الحروب والمجاعات والأمراض،تحت الطبع.
- جبلا طيء:أجا وسلمى،تحت الطبع.
- رذاذ حبر (مقالات في التاريخ)،تحت الطبع.

في البحوث الاجتماعية:

١-القهوة العربية وما قيل فيها من الشعر،دار السويداء-١٩٩٠.

٢-منطقة رمان،دار السويداء-الرئاسة العامة لرعاية الشباب-١٩٩٤.

٣-النخلة العربية:أدبياً وعلمياً واقتصادياً،دار السويداء-١٩٩٣.

٤- عقيلات الجبل،النادي الأدبي بحائل-١٩٩٦.دار السويداء-٢٠٠٥.

٥- ثغور الربيع الباسمة،دار السويداء-٢٠٠١.

- النظراء ودورهم الإداري والشرعي والاجتماعي،تحت الطبع.
- إسهامات المرأة في الحياة العامة،تحت الإعداد.

في الدراسات والمعاجم اللغوية:

١-فصيح العامي في شمال نجد:

الجزء الأول والثاني-١٩٨٧.

الجزء الثالث-١٩٩١، دار السويداء.

٢-النكهة الطائية في اللهجة الحائلية، دار السويداء -١٩٩٨.

في السرد:

١- رائد (رواية)، دار السويداء -١٩٨٥.

٢- العزوف (رواية)، دار السويداء -١٩٨٥.

٣- جذوع وفروع (قصص تراثية)، (ثلاثة أجزاء)، دار السويداء-١٩٨٦.

٤- مخاض الطفرة ونتاجها (رواية)، دار السويداء -١٩٨٧.

٥- فالح (رواية)، دار السويداء -١٩٩٠.

٦- وقع وصدى (قصص)، دار السويداء-١٩٩١.

٧- نتاج الطفرة (رواية)، دار السويداء -١٩٩١.

- بائع المساويك (رواية)، تحت الطبع.

في الشعر:

١- رؤى مسافر، دار السويداء -١٩٨٧.

٢- لواعج، دار السويداء -١٩٨٩.

٣- هواجس، دار السويداء -١٩٩١.

٤- أشجان، دار السويداء -١٩٩٦.

- الوجيب،تحت الطبع.

في المختارات الشعرية:

١- من شعراء الجبل العاميين (ثلاثة أجزاء)، دار السويداء -١٩٨٨.

٢- شذرات لامعة من روائع الشعر العربي:

الجزء الأول -١٩٩٦.

الجزء الثاني والثالث -٢٠٠٥، دار السويداء.

٣- شعراء الجبل أو شعراء منطقة حائل، النادي الأدبي بحائل -١٩٩٩.

٤- درر الشعر الشعمي أو الشعبي (ثلاثة أجزاء)، دار السويدء ا-١٩٩٩.

أفراس نجدية
على طريق الليدي آن بلنت

عبد السلام الحميد*



الكتاب : رحلة إلى نجد، مهد العشائر النجدية.

المؤلف : الليدي آن بلنت.

المترجم : أحمد إيبش.

الناشر : دار المدى، ٢٠٠٥م.

هذا العرض للترجمة الكاملة الأولى لكتاب: (رحلة إلى نجد، مهد العشائر العربية).

A Pilgrimage to Nejd
The cradle of the Arab race.

بقلم: الليدي آن بلنت، ترجمها: الكاتب السوري أحمد إيبش، وصدرت عن دار المدى للثقافة والنشر في سورية، ولبنان، والعراق عام ٢٠٠٥م في (٤٣٢) صفحة من القطع الكبير (٢٤×١٧سم) مزودة بالرسومات.

وتعتبر (الليدي آن بلنت) من أشهر الرحالة الذين زاروا الجزيرة العربية، وكتابتها في هذا المجال قطع أدبية رفيعة، كيف لا وهي حفيدة الشاعر الإنجليزي الكبير (اللورد بايرون)، وأمها الليدي (لاف ليس) مخترعة أول آلة حاسبة ميكانيكية، والتي تعتبر من أوائل الأدوات الذكية التي مهدت لاختراع الحاسب الآلي.

زارت (الليدي آن بلنت) الشرق لأول مرة في القرن التاسع عشر بصحبة زوجها عام ١٨٧٧م، حيث إنهما زارا سورية والعراق، وفي مطلع ديسمبر ١٨٧٨م بدأت قافلتها من الشام في اتجاه نجد لتكون هي وزوجها ثالث من زار حائل من الرحالة الغربيين بعد (وليم بجريف) عام ١٨٦٢م و(تشارلز داوتي) عام ١٨٧٧م، فقد أحبت (آن) الصحراء، واعتبرت البادية مهد الحرية في الوجود، وعكست هذا الحب في اختيارها عنوان كتابها (الحج إلى نجد مهد العرق العربي A Pilgrimage to Nejd the cradle of the Arab race) الذي يصف الرحلة التي بدأت من دمشق في يناير عام ١٨٧٨م.

أنجز (محمد أنعم غالب) أول ترجمة لفقرات من هذا الكتاب عام ١٩٦٧م وقدّم لها العلامة السعودي حمد الجاسر، ثم جاءت الترجمة الكاملة - التي هي بين أيدينا- ويجري عرضها الآن، والتي يؤكد القائم على تحرير الكتاب (ولفريد بلنت) في المقدمة أن الرحلة إلى نجد ليست إلا استكمالاً لرحلات استكشاف بلاد ما بين النهرين، والبادية السورية، ويشير إلى اعتزاز وانتماء عرب هذه المناطق لموطن جذورهم العرقية الأصلية في نجد.

ويشير المحرر -أيضاً- إلى الطبيعة الشاعرية للرحلة، وما تثيره هذه المناطق في الخيال الأوروبي المولع بغموض الشرق، ويصف الدعم الصوري الذي قدّمه مدحت (الباشا التركي) للرحلة، وأن أهم ما في هذا الدعم هو المرافق المتميز محمد العبد الله ابن شيخ تدمر، الذي يعكس سلوكُه إباءَ العربيّ ونبله والخصال الإيجابية للشخصية العربية، وكيف رفض المال الوفير مقابل التآخي مع المحرر وزوجه. ثم يسرد بعض التفاصيل عن واقع الحياة في شبه الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر الميلادي التي خلت من السلطة المركزية، وتراجع المفاهيم العقائدية إلى فهم واهٍ للدين، وأثر الدعوة الإصلاحية للشيخ محمد بن عبد الوهاب في أواسط القرن الثامن عشر بعدما دعمه الأمير محمد بن سعود الذي أصبح حاكماً على شبه الجزيرة العربية كلها فيما بعد.

ويبيّن المحرر كيف أن وجود مرافق عربي عريق الأصل من أبناء قبائل العروق سهّل مهمتهم مع العشائر، فاستقبلوهم بودٍّ وترحاب استقبال الأصدقاء، وتأثير ذلك على تسهيل مهامهم البحثية الجغرافية، والجيولوجية، واستخدام أدواتهم، مثل: البوصلة وجهاز قياس الضغط الجوي (البارومتر)، مما مكّنهم من تسجيل الملاحظات الجغرافية والجيولوجية الدقيقة، إضافة إلى دراسة البيئة النباتية والحيوانية، ووصف النظام السياسي الرعوي القائم في المنطقة وقتئذ، وكتابة نبذة عن تاريخ نجد، وانهيار الدولة السعودية الأولى، وقارن ذلك بالصعوبات التي واجهت الرحالة السابقين عليهم، مثل: فالين، وقوارماني، وبلقريف، ويدافع المحرر عما وُجّه للدراسة من انتقادات خاصة تلك التي وجهت للمفهوم الذي حددته لجغرافية منطقة نجد وحدودها الطبيعية، ويثبت صحة وجهة النظر التي تبنّتها الدراسة.

يتكون الكتاب من مقدمة وستة عشر فصلاً ومجموعات من الصور منقولة عن إعادة إنتاج لرسوم (الليدي آن بلنت) بالحفر على المعدن، إضافة إلى ملاحق الكتاب. وتسرد الفصولُ من الأول إلى التاسع تفاصيل الرحلة من دمشق حتى الوصول إلى حائل، ثم تتوسع الكاتبة في الفصول من العاشر حتى الثاني عشر في وصف حائل والحياة فيها وإمارة ابن رشيد، حتى خروجهم من حائل في الفصل الثالث عشر لإكمال الرحلة إلى بغداد.

تسرد (الليدي آن بلنت) في الفصل الأول من الكتاب أحداث الإعداد للرحلة وبدايتها، وشدة التّوق للانتقال

* كاتب وقاص سعودي.

من العالم الأوروبي المليء بالأحداث المأساوية المضطربة إلى عالم الشرق الساحر خاصة هذا الجزء الآسيوي من البلاد العربية، وما تمثّله صحراؤه من غموض وسحر، حيث الرضا والراحة، وكيف وجدوا أحداثَ صراع جساماً؛ كصراع فارس الجربا شيخ شمر، وجدعان بنّ مهيد شيخ الفدعان من عنزة و(حرب الرولة) بين ابن شعلان، وجدعان، وغير ذلك من صراعات قبائل البدو.

يبدأ الإعداد للرحلة بشراء الإبل والخيول، واستقاء المعلومات من الخبراء والأدلة العرب، والالتقاء بعلية القوم في دمشق من الغربيين، والأتراك، والعرب، وكيف التقوا بالشخصية التاريخية الأسطورية، (الأمير عبدالقادر الجزائري) بطل النضال ضد الاستعمار الفرنسي، ومقابلتهم مع الوالي التركي (مدحت باشا)، وكيف كانا حريصين هو وزوجته على إخفاء تفاصيل الرحلة عن الباشا التركي.

تنتهي في الفصل الثاني علاقة المحرر وزوجه بمدينة دمشق، وتعلّق (بلنت) تعليقاً ذكياً يوضح قاعدة اختيار الخدم بحيث ينتقون من أعراق وأديان مختلفة؛ لمنع اتفاقهم ضدهم (فرِّقْ تَسُدْ)، ويتم اختيار طريق الحج كدرب للمسير، مع وصف الأوضاع البائسة للتجمعات السكانية في طريق الرحلة، ومحاولة جمع المعلومات عن بلاد نجد كحائل والقصيم، والحرص على اكتشاف وادي السرحان.

تترك القافلة طريق الحج في الفصل الثالث، وتسلك طريقاً يتجه نحو الجنوب الشرقي، وفي الطريق يرون تفشّي الطاعون بين الحيوانات، وشحّ المياه، ووعورة الطريق، ويكتشفون بعض الآثار الرومانية في الطريق إلى القرية الدرزية صلخد، ثم ملح الدرزية أيضاً، وتصف (الليدي بلنت) هيئة زوجة حسين شيخ القرية الدرزي، وتشيد بتهذيبها وكرمها هي ونسوة الدروز اللاتي تعرّفت عليهن.

يدخل الشتاء في الفصل الرابع، وتبدأ البادية في احتضان رحلتهم النجدية بتوديعهم قرية امتان؛ حيث الطبيعة الساحرة تخلب ألبابهم، ويلتقون بعشيرة الخريشات من بني صخر الشماليين، وتصف (بلنت) لقاءها بزوجَتَيْ الشيخ على الخريشي، ثم معاودة الرحلة والتخبُّط في المسير حتى العثور على مصادر ماء في وادي الراجل، فالجوع والعواصف الصحراوية الشتوية الضارية التي واجهتهم حتى إطلالتهم على وادي السرحان الذي بدا لهم كقاع بحر جفّ أكثر منه وادياً عادياً.

تصل الرحلة إلى قرية (كاف) في الفصل الخامس وتصفها الرحالة (بلنت) بإعجاب وتفصيل، وتسرد جانباً من تاريخها وعلاقاتها التجارية، وبدأت الرحلة في اتجاه الجوف، ومقارنة بين القريتين مروراً بقرية أثرة، ولا تغفل وصف البيئة الطبيعية بجغرافيتها ومناخها والكائنات الطبيعية؛ النباتية والحيوانية، وتقول: إن الجراد عندما يُقلى لا بأس به للأكل، وتروي تجربة تذوّقها الشعر النبطي الملحون الذي ينشده الدليل حمدان الذي زوّد (بلنت) وزوجها بوصف هام للأوضاع السياسية في حائل على حدّ تعبيرها، ويصاب (ولفريد بلنت) بنزلة برد شديدة يفقد صوته على إثرها.

تتعرض القافلة للغزو من عشيرة الرولة، وتنتهي الغزوة على خير؛ لأن الغزاة كانوا أصدقاء للدليل، ليخرجوا من وادي السرحان ويعبروا مباشرة نحو الجوف في رحلة شاقة لم تخلُ من الأحداث وخيبة التوقعات حتى يصلوا إلى حدود واحة الجوف متفاجئين.

يبدأ الفصل السادس بإعلان خيبة الأمل التي سبّبها اكتشاف حقيقة بلدة الجوف التي اتضح أنها ليست أكثر من بلدة صغيرة يتم وصفها بدقّة، ثم يأتي رجال نائب بن رشيد يدعوهم إلى زيارة الحصن مقر الحكم الرسمي للجوف، وتصف (بلنت) مظهر قصر الحاكم أنه يعود للقرون الوسطى، وكيف أن قوة الشرطة ليست إلا ستة شباب من حائل أقوياء موفوري النشاط، وتورد قصة خلاف بين ابن رشيد والسلطة العثمانية، كما تورد معلومات عن تسليح الحصن، وأسلوب ابن رشيد في إدارة الأماكن الواقعة تحت سيطرته، والتركيبة السكانية للعشائر في المنطقة، وتصف كيف جرت معاملتهم بكرم ضيافة، وتمّ الترفيه عنهم بالرقص والغناء، وتصف العادات الغذائية للسكان، وأهمية التمر وفخر أهل الجوف بحلوة الجوف أشهر تمورهم، والقهوة العربية، وأساليب تحضيرها والأدوات المستخدمة في ذلك، والصناعات السائدة، وبدء ظهور آثار الدعوة الدينية الوهابية، ثم رحلت القافلة نحو سكاكا حيث تذكر الكاتبة وجود نقوش لخيول وجمال، وتصف البلدة في اختصار مشيرة إلى عناصر التشابه بينها وبين الجوف.

ثم تمضي (بلنت) في الفصل السابع في وصف دعة الحياة في مزرعة نصر العروق في (سكاكا) وتفاصيل حياة أسرته، وسعيها إلى تزويج دليل القافلة محمد من بنات العروق، ونجاحها في الخطبة له والدخول في تفاصيل التفاوض لإنجاز الخطبة، وتخفيض المهر على أن يعود محمد بعد عام لأخذ خطيبته إلى تدمر بعدما تصبح زوجة له؛ كل ذلك وهم في انتظار إذن

الحاكم جوهر لمتابعة الرحلة إلى حائل، فبدون موافقته لن يجرؤ أحد من الأدلة أو الخدم على مرافقة الرحلة.

ذهبوا لزيارة جوهر ففاجأهم بأنه زنجي ضخم متغطرس، وقدّموا له الهدايا، وأعلموه بالأخبار التي يحملونها إلا أنه وافق على سفرهم، وسوّى أمر رحلتهم بدعمهم بدليل محترف ليساعدهم على اجتياز النفود، وتكتب (الليدي بلنت) عن النفود باعتبارها «هدفاً نحلم به طوال فترة سفرنا»، رغم ما يتوقعونه من مشقة السفر فيها خلال الأيام القادمة.

وتعلّق (بلنت) على السلوكيات المخيبة للآمال من قبَل الأعراب في الفصل الثامن، وتقوم بوصف جغرافي وجيولوجي رائع للمواقع التي يمرون بها، وتميّز بمهارة بين الصحراء المعتادة والنفود باعتبارها حالة جغرافية وجيولوجية فريدة، ويصلون إلى قرية قارة بعد ثمانية أيام من خروجهم من سكاكا، حيث إن قارة آخر ما سيربطهم بالعمران لفترة طويلة على حدّ تعبيرها، وتصف حوض سكاكا وتلالها وهضابها الرملية، وفجأة تنبلج صحراء النفود أمام عيونهم كحلم تحول إلى حقيقة.

تنتقد (بلنت) وصف (بجريف) النفود، وترى أنه لم يكن قادراً على رؤيتها الرؤية الصحيحة واكتشاف ما فيها من خصائص، وتصف النفود وصفاً دقيقاً بلغة شاعرية دون أن تغفل أثر تغير الوقت على خصائص هذه المنطقة التي وقعت في عشقها، كما تصف خصائص البيئة الطبيعية والبيولوجية، ولا تنسى أن تصف آثار المعارك والغزوات وبقايا أجساد المحاربين وأدواتهم التي حفظتها بيئة النفود، وتسرد على لسان الدليل البدوي (راضي) سيرة (الزناتي) وابنته (صفيري) في رحلة تونس في صيغة تقترب من أسطورة ميديا اليونانية.

وأخيراً وبعد مشقة وأهوال هددت رواحلهم وهددتهم بالموت، وفي لحظة غروب ساحرة كشفت جبة عن نفسها بنخيلها البهيج، وصخورها الحمراء المنتصبة في رمال النفوذ الوردية.

وتصف (الليدي آن بلنت) بلدة جبة في الفصل التاسع وصفاً دقيقاً تختلط فيه الرؤية البصرية المتفحصة بروح الكاتبة الشاعرية التي تعكس عشقها للصحراء وبيئتها الطبيعية، وإن لم يؤثر ذلك على المعايير الموضوعية التي اعتمدتها في توثيق التفاصيل بلا انحياز، وتوثيق جغرافية وجيولوجية المنطقة بدقّة على وجه الخصوص، تحصي ثمانين بيتاً هم كل التجمع السكني في بلدة أو قرية جبة آنئذ.

تصف (الليدي بلنت) جبال جبة، ووديانها، وسهولها بدقّة فائقة، وتحدد حدود البيئة الطبيعية للمنطقة، ثم تنتقل إلى وصف البلدة من الداخل، وتشير إلى الفقر الذي تعاني منه وافتقاد القرية للعناية، وتصف أهلها بأنهم الأقل تحضّراً بين كل من قابلت من عرب نجد، وتوضح انعزال البلدة عن العالم الخارجي انعزالاً شبه تام؛ ما عدا من يصل إليهم في رحلته ما بين حائل والجوف باعتبارها محطة مسافرين في منطقة صحراء قاحلة، وتصف القرية بالنظيفة، وتؤكد على خلوّها من الحشرات الضارة، وتعزو ذلك إلى الطبيعة النقية لمنطقة النفود.

تعلّق الكاتبة على ضعف سلطة الشيخ نايف، وتعزو ذلك إلى حداثة سنّه، ولقصر الفترة الزمنية التي تولى فيها سلطة القرية بعد موت والده، وتبين أنه لا يحصل على دعم السلطة المركزية في حائل، وتشيد بكرم ضيافة آل نايف رغم السلوك غير المهذب الذي عانت منه من رفاق الشيخ الشاب.

ثم تشير إشارة مهمة إلى طبيعة علاقات الثأر بين القبائل؛ من خلال التعليق على خوف مرافقهم محمد من انتمائه القبلي لوجود ثأر قديم بين قبيلته وبين قوم ابن رمال الذين هم من أهل جبة وهو يقيم بينهم، وكيف آلَ هذا الأمر إلى خير، حيث تبين أن محمد بن رشيد وقتما كان أميراً للحج قبل توليه السلطة في حائل، قام بتصفية الخلافات وفضّ النزاعات القبلية.

تمضي القافلة ليلتين في ضيافة كريمة عند آل نايف، وتوضح (بلنت) أنهم تلقوا الإشارة السلبية الوحيدة إلى دينهم باعتبارهم نصارى في رحلتهم هذه خلال ضيافة آل نايف لهم، مما أثار قلقهم من إثارة موضوع عقيدتهم أثناء زيارتهم حائل، ورغم ذلك يقررون المضيّ قدماً في إكمال رحلتهم، ويأخذون في جمع المعلومات عن آل رشيد قبل حوالي خمسين سنة خلت وقتما كان عبد الله بن رشيد تحت إمرة آل سعود، وكيف أحلّ الأمن والنظام في المنطقة بمعونة أخيه عبيد، وفنّدت أقوال (المستر بلقريف) السيئة عن عبيد، وقالت: إن سمعته بين أبناء شمر سمعة عطرة، وأنه هو من أهلك جنود الدولة العثمانية من المصريين في رمال النفود.

ثم تسرد (آن بلنت) تفاصيل المعلومات التي جمعوها عن كيفية توالي السلطة بين آل رشيد في بلاد جبل شمر، وتعلّق على روايات (مستر بجريف) في هذا الشأن، وتصف العلاقة بين آل رشيد في حائل بحكام آل سعود في الرياض، والصراع الداخلي بين آل رشيد المتمثل في التصارع على السلطة بين محمد بن رشيد من جهة، وبندر بن رشيد وإخوته من جهة أخرى، وكيف

تمكّن محمد من حسم الصراع لصالحه بإرهاب الجميع بعدما قتل أقاربه ونكل بهم ووطد سلطته كحاكم.

ثم تورد نتائج هذا الصراع، وتؤكد أن النتيجة النهائية كانت إيجابية رغم سفك الدماء؛ حيث إن سيطرته على البلاد، وقدرته على الفتك باللصوص وقطاع الطرق فرض الأمن وحقق الأمان، وأنه استطاع الانفصال الكامل نتيجة قوته عن سلطة الرياض، وصدّ الحملات التركية التي استهدفت بلاد جبل شمر، وتصوغ كل هذه الحكايات في أسلوب درامي كما لو كانت فصولاً من تراجيديا يونانية يلعب القدر فيها دور البطولة.

تمضي القافلة الأيام الثلاثة الأخيرة -قبل أن تمضي إلى حائل- في لهو واستمتاع بطبيعة المنطقة وطعامها، فتصف (الليدي بلنت) الخراف النجدية بدقّة، وتبين تميّز هذه الحيوانات وتواءمها مع بيئتها، ولا يفوتها وصف حطب النفود الأبيض المميّز وخصائصه في الاشتعال، وتقوم بمقارنة بين سلاسل جبال شمر وسلاسل جبال السييرا قوادراما الإسبانية، وتنتقد وصف الرحالة (كوافيل) الذي زار المنطقة من قبل؛ لأنه لم يصف الجبال بدقّة، وتوضح كيف يتم تسجيل الملاحظات العلمية وتسجيل الإحداثيات الجغرافية بدقّة لمواقع الجبال والأفلاج التي تقابلهم.

وتحكي (الليدي بلنت) تفاصيل الحوار الديمقراطي الذي دار بين المجموعة كاملة حول كيفية تقديم (بلنت) وزوجها أنفسهم لابن رشيد حين وصولهم إلى حائل، وكيف اتفقوا على أن يقدموا أنفسهم باعتبارهم من «سراة القوم» أتوا للقاء نظراء لهم من علية قوم المنطقة، والدليل على صحة قولهم أنهم التقوا بكل شيوخ الشمال، وأنهم عانوا متاعب هذه الرحلة للقاء بن رشيد؛ لأنه لا يقاس بكل من سبق أن قابلوهم، وأن مجيئهم له يشبه ما كان الناس يفعلونه في الماضي حين كانوا «يقصدون رؤية سليمان بن داوود».

وتصف الكاتبة كيف أمضوا الليالي القليلة قبل دخول حائل في سَمَر وتأمّل، وكيف يستمتع المرافقون لهم بألعابهم الشعبية حتى انقضت أيامهم الأخيرة في النفود، وكيف جلست على صخرة من صخور جبال شمر تشاهد في انبهار روعة هذه الجبال، وتسجل تأثير هذا الجمال على نفسها، وتؤكد صحة وصف (المستر بجريف) عن خصائص وجماليات المكان، وتصف كيف مروا بقرية قنا وتعلّق عليها تعليقاً مقتضباً، وإن وصفت البيئة الطبيعية فيما بعدها بدقّة.

يرسل (ولفريد وبلنت) رسائلهم إلى حائل بعدما اقتربوا منها ولم يعد بينهم وبين دخولها إلا أميال معدودة، ويزينون أنفسهم وخيولهم، استعداداً للحدث الكبير (دخول حائل) وتصف كيف مرت القافلة بقريتي الوقيد، والوسيطاء حيث رافقهم بعض القرويين في رحلتهم إلى حائل، وأثناء قلقهم من تأخر الردّ يصلهم ردّ الأمير على رسائلهم بالموافقة على زيارتهم، وأنه أعدّ داريين لاستقبالهم واستضافتهم.

وتصف (الليدي آن بلنت) كيف أشرفوا على مدينة حائل، وتقول عنها أنها مدينة بسيطة، تختفي منازلها بين أعناق النخيل، ولها سور يرتفع في حدود الأقدام العشرة، وأن أبرز مبانيها الحصن الذي يضم قصر الحاكم ابن رشيد.

وتختتم (الليدي بلنت) هذا الفصل بجملة آسرة حيث تقول:

«لن أنسى ما حييت الشعور الغامر الذي انتابني حينما دخلت المدينة من جراء النظافة والأناقة البالغة الحدّ للأسوار والشوارع التي بدت بمظهر أقرب ما يكون إلى الخيال منه إلى الواقع».

تحرص الكاتبة في الفصل العاشر على عدم الإغراق في التفاصيل اليومية؛ لطول الفترة التي قضوها في حائل، وتعمد عوضاً عن ذلك إلى توثيق الأحداث الهامة في هذه الفترة من الرحلة، وتصف استقبالهم في حائل بأنه «على ما يرام» وكيف استقبلهم عشرون شخصاً مرتّبو الهندام في باحة القصر هم أبناء الأمير الذي توسّطهم في مهابة بقوامه الممشوق ولحيته البيضاء «هيئة سليمان النبي بكل عظمته» وتقرّ «لم ألقَ في حياتي هذا العدد من الوجوه الباشة مجتمعة، أو أناساً بهذا التهذيب الجمّ» لنكتشف فيما بعد أن هؤلاء ليسوا إلا خدم الأمير، وأن الرجل المسنّ حاجبه.

تصف بعد ذلك كيف جاء الأمير محمد بن رشيد في معيّة مجموعة من الناس الأكثر أناقة مما رأوه من قبل، وكيف حيّاهم بودٍّ، واستفساره عن طريق الرحلة وأحداثها، وتشبّه الأمير بالملك ريتشارد الثالث، وتقارن بين ملامح وجهيهما، وكيف أنها ملامح رجل مثقل الضمير، كما تصف هيئته وهندامه وحركات يديه، وغطاء رأسه وعقاله، وما يحمل من أسلحة، وكيف رجاهم حضور مجلسه (محكمة العدل) التي تعقد يومياً في هواء ساحة القصر الطلق، وكيف بهر المشهد عيونهم.

تصف الكاتبة مشهد المحكمة وصفاً رائعاً، حيث أكرمهم الأمير بأن أجلسهم في صفه، ثم كيف أخذ يقضي حاجات أصحاب الحاجات ومطالبهم دون نقاش، وكيف يناديه الناس ببساطة باسمه، وكيف قضى مظالم الحجاج،

كيف أن كل مسألة تُحسم فيما لا يجاوز ثلاث دقائق، حتى إن الجلسة كلها لم تتجاوز نصف ساعة، رافقهم الحرس والحاجب بعدها إلى مقر إقامتهم الذي كان منزلاً مزدوجاً يفي بحاجتهم من الراحة ويقيهم تطفّل المتطفّلين، خصص أحد المنزلين للمرافقين، وظل البيت الآخر لـ(بلنت) وزوجها، وتصف عمارة البيت في دقّة تبين أنه مبنيّ على نمط عمارة البيوت التقليدية في حائل.

تصف بعد ذلك الاستقبال الخاص بينهم وبين الأمير وتقديمهم الهدايا له وتصفها باستفاضة، وتصف ابن عمه حموداً، وتشبه الموقف بينهما بموقف آل ريتشموند في مسرح شكسبير، وتصف مضافة الأمير بدقّة، وكيف كان تنظيم جلوسهم معه، وأوضحت كيف بيَّنَ الحديث الغيرة التي يكنّها ابن رشيد لابن سعود، وكيف يعمل على تعزيز معارضة شيوخ نجد العليا له، وكيف كان الأمير ومرافقوه حريصين على أداء الصلاة في وقتها مع الجماعة، ثم تصف حدائق الأمير التي رافقهم لرؤيتها، وتصف الغزلان، والوعول، والأبقار الوحشية (الظباء) -التي تضمها الحديقة- بإعجاب مفرط، كما تصف الجانب الآخر من الحديقة والمزروعات الموجودة فيه، وكيف تعمل الجمال على جلب الماء من بئر قدّرت عمقه بحوالي أربعين متراً، ثم كيف اصطحبهم الأمير لزيارة إسطبل خيوله، وكيف أن الخيول التي رأوها «لا تقارن من حيث الجمال أو النوعية مع ما سبق أن شاهدناه».

ثم يوردهم لمشاهدة مطبخه، وقدوره التي يستضيف على طعامها ما يقارب من مائتي ضيف يومياً فضلاً عن أسرته وحاشيته وخدمه، وتقول: إن قائمة الطعام اليومية «تضم أربعين خروفاً وسبعة جمال» حيث تتجمع حشود الجائعين على مائدة الأمير «وكان لكل غريب في حائل مكانه على مائدة ابن رشيد»، وكيف يتصرف الخدم «بكياسة مع كل القادمين، غنيهم وفقيرهم على حدٍّ سواء».

ثم تصف بعد ذلك كيف مضت أيام إقامتهم في حائل في تناوب زيارة الأمير، وكيف التزموا التعقل في الحركة -خاصة الليدي بلنت- نتيجة ما سمعوه من عدم سرور بعض الأهالي لاستقبال الأمير لهم، وتعلّق تعليقاً شديد الأهمية عن التشدد في هذه الفترة إذ تقول: «كانت الوهابية في طريقها للزوال؛ إلا أنها لم تنقرض بعد في حائل، وقد يتحامل الوهابيون علينا بالطبع».

تحكي بعد ذلك عن الصداقة التي توطدت بينهم وبين حمود وعائلته، وتصفه بالذكاء والثقافة والأخلاق، وتقارن بين سلوكه وسلوك أخيه الأمير الذي لا يخلو من نزق وصبيانية رغم ما هو عليه من وقار وسلطة، وتصف كيف عرّفها على زوجته رقية، وتذكر كيف كان مبارك رئيس عبيد الأمير من أخص معارفهم، وكيف زار (ولفريد) بيته عدة مرات.

تطلب (الليدي آن بنت) من الأمير زيارة النساء، فيوافق بسرور، ويرسل إلى الخواتين يعلمهنِ بموافقته على الزيارة والتهيؤ لها، ويرسلها إليهن مع أَمَة سوداء، وتصف كيف تعيش زوجات الأمير وزوجات حمود في مساكن منفصلة داخل حرم القصر الموجود في الحصن الذي تصفه بأنه «كبلدة في ذاته».

وتهتم (الليدي بلنت) كعادة النساء بتفاصيل الحياة الأنثوية في هذا المجتمع الذي يبدو واضحاً مدى اهتمامها بكل ما فيه، وتبرز لقاءها بعمشة (صحة الاسم عمشا) ابنة عبيد وأخت حمود المميزة بين النساء باعتبارها زوجة الأمير الأولى، كما تصف زوجتيه الأخرَيَيْن هدوشة ولولية(صحة الاسم لولوة) ولا تنسى أن تصف بدقة ملابسهن بما «لها من القماش المقصب بالذهب» وتعود فيما بعد إلى وصف ملابس النساء صعبة الوصف من وجهة نظرها، حيث تراها تبدو كالكيس بلا حزام على الخصر، رغم أنها منسوجة من أنسجة رائعة على حدٍّ قولها.

ثم تقودها حاسة المرأة لزينة كل واحدة منهن فتصف «الشفاه والخدود المطلية بالأحمر القرمزي، والعينين المؤطرتين بالكحل، وتراتب الزوجات حيث الأولى مقدمة على الأخريين اللتين «أبقيتا في مكانة ثانوية»، وكيف أن النساء يعتبرن «السعادة الحقيقية والجلال لا يتوفران إلا بالمكوث في البيت»، كما تصف حُليّ عمشة التي «التفت حول رقبتها سلاسل كثيرة من الذهب مرصعة بالفيروز واللؤلؤ» وتصف صبغ الشعر بالحناء الحمراء وتزيين الرأس بالحلي الثمين المصنوع من الذهب والأحجار الكريمة على شكل طاقية مصنوع بعض أجزائها في فارس، والقسم الآخر في حائل، وتصف (الخزام) الذي هو حلقة ذهبية رفيعة مزينة بالفيروز وقطع ذهبية متحركة، ويلبس في فتحة الأنف اليسرى، وعندما ينزع يترك «في مكانها ثقباً بشعاً في الأنف أكثر إيذاءً للنظر من ثقوب آذان الأوروبيين»، وكيف أن حجم الخزام يدل على المكانة، فكلما كبر عكس المكانة العالية لصاحبته.

وتمعنُ (الليدي بلنت) في وصف تفاصيل الجلسة على السجاد، وتصف الوسائد على الحائط للاتّكاء عليها حيث تتحلق الجالسات حول النار، وكيف أدهشها دخول عطوة (صحة الاسم عطوى) مشروع الزوجة الرابعة للأمير التي بدت لها طفلة أكثر منها امرأة، وعرفت فيما بعد أن الأمير رفضها «لولدنتها، وعدم سمو منزلتها»

وتسرد كيف أن المجلس ضمّ من السيدات اللاتي أتين لمشاهدتها عدداً كبيراً؛ حتى أنها لم تستطع أن تتذكر لا أسماءهن، ولا درجة قرابتهن من الأمير أو زوجاته.

وتسرد حديثها مع عمشا الذي يتوافق مع ما سمعته من قبل بشأن عدم إنجاب الأمير، وكيف أن ذلك «عقاب إلهي على جرائم الأمير»، وكيف تحدثت عمشا عن أبيها وأخوتها بحنان وتبجيل، وكيف انتقل الحديث إلى الأمور النسائية والزينة، وكيف تركْنها لأداء صلاة الظهر، وحين عدْنَ تناولن الطعام التي تهربت منه الكاتبة بسبب دسامته.

ثم تزور الكاتبة جناح عمشا، وتصفه بدقّة، وحين يعدْنَ إلى الجلوس مع بقية النسوة يتردد الأمير على المجلس لتناول القهوة مرتين، فتصف فرق السلوك بين عمشا وكافة النسوة الأخريات، حيث تحييه عمشة وهي جالسة حين دخوله؛ بينما الباقيات كلهن يقفن له إجلالاً ومهابة. وتصف (آن بلنت) سلوك الأمير معها وكيف كان حريصاً على أن يعرف رأيها في زوجاته، والمقارنة بينهن وبين جوزة (صحة الاسم جوزاء) وتركية زوجتَيْ ابن شعلان، وتصف سلوكه في هذه الحالة بالطيش الصبياني، وتؤكد أنها خلال (٤٨) ساعة بعد وصولهم حائل كان يداوم على طرح نفس الأسئلة حول نفس الموضوع عدة مرات، وتصف شخصيته بأنها كانت «مزيجاً عجيباً من المقدرة الواضحة، والبصيرة السياسية من جهة، ومن جهة أخرى الميل إلى إضاعة الوقت والتفكير في أمور تافهة، إذا ما كانت تمس غروره الشخصي»، وكيف أن أسئلته عن زوجات ابن شعلان سبّب لها الحرج مع النسوة، ثم تصف كيف انتقلت إلى بيت حمود وقابلت زوجاته الأربع، وتصف البيت والبنادق والسيوف والخناجر التي تعكس مهارة صنّاع حائل، ثم تبين كيف حصل زوجها (ولفريد) على معلوماته عن الخيول من مبارك رئيس العبيد، ثم تشير إلى مشاعر الغموض التي انتابتهم في الأيام التالية، وكيف زارت بعد ذلك بيت سليمان خال حمود، وكيف أن حياة النساء فارغة أو كما وصفها أحد الصبية «يا سيدتي هؤلاء بنات الشيوخ، إنهن لا يقمن بأي عمل على الإطلاق، هل تفهمين؟».

ثم تصف غبطة الأمير حين جاءته الأخبار بأن سطام هزم في معركة بين الرولة وولد علي، وكيف كان يناقشها، ويسألها عن رأيه فيه هو شخصياً «هل أملك عقلاً أم لا؟»، ويسألها عن الشيوخ الذين قابلتهم: «أيهم الأفضل بين كل من قابلته؟»، وكيف قال لها: إن شمَّرَ الجزيرة وشمَّر حائل يعتبرون بعضهم أقارب بعض حتى إن «خيولنا تحمل الدم نفسه»، وكيف دار الحوار بينهم عن الخيول والسلالات، وترى أن معلوماتهم عن الخيول والسلالات أفضل من معلومات بني رشيد، وتشير إلى أنه «لم يكن التدخين من عادات أهل حائل»، وكيف عارض الأمير زيارتهم الرياض، وكيف أن الأمير يمتلك اختراعاً حديثاً هو (التليفون) وكيف وصل به كرمه إلى أن يؤثرهم على نفسه، ويهديهم أول بيضة نعام وصلته للتو من صحراء النفود مع بعض الليمون والبرتقال.

يلخص الفصل الحادي عشر مجمل ما حصلت عليه البعثة الاستكشافية من معلومات عن «الحالة السياسية وموارد البلد»، وتصف الكاتبة التكوين السياسي في جبل شمر بأنه «غريب للغاية، وليس مختلفاً عما اعتدنا عليه في أوروبا فحسب، لكنه يبدو فريداً حتى في آسيا، وهو يتمثل في حكومة من أهل البلد نشأت بشكل طبيعي من ضرورات الأرض وطبيعة سكانها»، وتحكم على نجاح هذه التجربة «من كونها تنسجم مع الأفكار والتقاليد العربية»، رغم أنها تتعارض مع قوانين السياسة الأوروبية، ثم تستفيض في التعريف بطبيعة الجزيرة العربية، وأساليب الحياة فيها لشرح وجهات نظرها في شرح طبيعة الحكم الرعوي في شبه الجزيرة العربية، وأهمية تأمين الحماية للقوافل، وتطور دور الشيخ السياسي تبعاً للمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية، وقانون الوراثة الذي ترى نقطة الضعف فيه ممثلة «في عدم حسم أمر من سيتولّى المشيخة»، وتركيبة الجيش، وطبيعة القضاء، والنظم الضريبية، والإدارة الاقتصادية في جبل شمر التي منحت النظام السياسي «مصدراً هائلاً للقوة»، كما تبيّن أن العادات والتقاليد هي المصدر الأساسي للأحكام رغم الرجوع إلى القرآن، وتتحدث عن طموحات ابن رشيد، وتعتبر أن قبيلة شمر «الأقوى في شمالي نجد وحائل وقفار والبقعاء (صحة الاسم بقعاء)»، وتفسّر سبب انضواء المناطق الأخرى تحت حماية عبدالله بن رشيد شيخ شمر؛ لأنه «كان رجلاً ذا مقدرة عالية عظيمة، وعليه تعود سياسة الحكم التي اتبعتها سلالته من بعده»، وتبين انعكاس ذلك على غلوّ أبناء حائل في التعبير عن وطنيتهم وانتمائهم، وتؤكّد سيادة مفهوم القرى، وإطعام الضيف كتقليد يلتزم به ابن رشيد الذي يطعم ما يقارب من مائتين إلى ثلاثمائة ضيف وفقير يومياً، ويكسو الفقراء، ويحمل الأغنياء الغرباء عطاياه.

تخصص الكاتبة فصل الكتاب الثاني عشر لخيول حائل النجدية فتصفها بإسهاب، وتتحدث عن ندرتها ومزاياها، وتصف اصطبلات حائل، كيف أن خيول ابن رشيد هي الأشهر في جزيرة العرب وقتئذٍ، وكيف يوليها

عناية فائقة؛ حيث الخيول علامة على القوة والسيادة في المجتمع العربي النجدي، وتصف كيف أن نزاعات الأخوين عبد الله وسعود إثر وفاة والدهما الفيصل أدت إلى فقدان موقعهم القوي في نجد، ومن ثم فقدانهم سيطرتهم على سوق الخيول، وأثّر ذلك على وضعهم.

وتصف بعض كرائم الخيول وتسمّيها، مثل: كحيلة الكروش شقراء، حمدانية سمراء كستنائية، صقلاوية شعيفي رمادية، كحيلة العجوز كستنائية داكنة، كحيلة العجوز بنية داكنة، وتهتم بوصف رؤوس الخيل وتشرح أهمية ذلك، ثم تورد وصفة عربية لتضمير المهر أي جعله ضامراً ليكون سباقاً لا يشق له غبار.

يبين الفصل الثالث عشر كيف تغيّر سلوك الأمير مع الليدي وزوجها نتيجة إساءة الدليل محمد في تصرفاته، وكيف قاموا بتوضيح الحقيقة للأمير عن طريق رئيس التشريفات مما أعاد العلاقة بينهم وبين الأمير إلى سابق المودة، وتصف الكاتبة الحجاج الإيرانيين المخيمين خارج أسوار القصر، ولكن بعدما قرروا الرحيل في أقرب فرصة لإحساسهم بافتقاد الأمان نتيجة التغيّر المفاجئ وغير المبرر لسلوك الأمير، تبين سعادتهم حين دعاهم الأمير إلى مرافقته في ركوب الخيل التي كانت مشاهدتها عن قرب ودراستها أحد أهداف الرحلة. ثم تتحدث عن مشاهدة قلعة قرية عقدة الجبلية المجاورة لحائل وتصف أهلها بالنبل، واستعدادهم لوداع حائل، ثم انضمامهم إلى قافلة الحجيج الإيرانية في طريقهم لمغادرتها على طرق الحج، وتعرّفهم على مناسك الحج، وشروطه وطرق أدائه، وكيف كان بيرق ابن رشيد مرفوعاً على القافلة، وتصف السلوك المتحفظ لمجموعة متعصبة من الحجاج الشيعة الإيرانيين معهم، ومقابلتهم لرجل دين حجازي من أهل طيبة الطيبة هو صالح بن بنجي قيّم المسجد النبوي في المدينة المنورة، وكيف أنه «صاحب دراية لا بأس بها بما يجري في العالم».

تقرر الرحلة الاستكشافية الانفصال عن قافلة الحجيج بعدما زاد تأخرها في الرحيل عن حائل، وينطلقون في طريقهم حتى لا يبقوا أكثر مما يجب، وتستمر كعادتها في وصف ما يقابلونه من مظاهر الحياة الطبيعية، وجيولوجيا المنطقة، وملامحها الجغرافية المميزة، وعمليات الصيد التي يطعمون من خلالها أنفسهم، وتتحدث عن شيّ الجراد وأكله وكيف صار الجراد جزءاً من زادهم اليومي، وتصف (الليدي) طعمه بأنه «لا يبعد كثيراً عن طعم القمح الأخضر في إنكلترا»، وكيف صادوا ضبعاً سلخوه وأكلوه، وتحدّثت عن القنص بالصقور حينما تعثر بهم الطريق، ثم مرورهم بأحد مواقع الآبار على درب زبيدة زوجة هارون الرشيد التي أقامت محطات الحجيج في مسار القوافل والذي عُرف بدرب زبيدة، وتروي (الليدي بلنت) القصص والأساطير التي رواها لهم دليل الرحلة محمد مثل نسخته الخاصة من حكاية النبي سليمان والملكة بلقيس النصرانية، وتورد قصيدة لابن عروق.

يتبين في الفصل الخامس عشر نتائج مقابلة الدليل محمد لأبناء عمومته في الفصل السابق بلقاء أبناء عمومته وشيخهم مطلق ابن العروق التي تبدي الكاتبة إعجابها بشخصيته ووقاره وبساطته، وتمضي في وصف البشر وتسهب في الحديث عن (الشيعة العجم)، كما تصف الأماكن، والحيوانات خاصة الخيول، وتلتقي القافلة بإيراني يتكلم العربية يعرض عليهما زيارة بلاده، وغير ذلك من الأشخاص الذين لا تفتأ تروي تفاصيل دقيقة عنهم، وتفرض عليهم الظروف رحلة قاسية طويلة تبلغ حوالي مائة وسبعين ميلاً خلال ستة أيام، فيبدؤون في فقد الجمال التي أتعبها المسير وقلة الطعام؛ حيث فقدت قافلة الحجاج ما يقارب سبعين جملاً، وتواجههم عاصفة رملية في الوقت الذي دخلوا فيه حمى الدولة التركية «حيث يكمن الخطر، ولم تعد حماية ابن رشيد فعالة».

يصلون إلى مشهد ويستمتعون «بالمظهر الجميل لقبة مشهد علي المذهبة، التي تلمع كنجم على مياه بحر النجف الأزرق».

يأتي بعد ذلك في الفصل السادس عشر سرد تفاصيل مزارات الشيعة، ووداع رفاق الرحلة، ثم السفر إلى كربلاء حيث يروي لهم ابن شيخ المسعود قصة الملك النمرود، ثم يواصلون الرحلة إلى بغداد حيث «هنا تحديداً تنتهي رحلتنا إلى نجد، التي تمت بنجاح دون حوادث مؤسفة، بالرغم من بعض الأزمات والمصاعب التي واجهتنا».

يأتي بعد ذلك سلسلة ملاحق الكتاب التي تضم سلسلة نسب آل رشيد أمراء حائل وقتئذ، وخريطة مسار الرحلة من دمشق إلى نجد وصولاً إلى بغداد، ثم بعض النقوش المنقولة عن رسوم لرحلة (الليدي آن)، وزوجها (ولفريد بلنت)، ثم تعليق أخير عن السيرة التاريخية لعشيرة الرولة.

هذا الكتاب الذي يأخذ الطابع السردي من الأعمال التاريخية المهمة التي توضح الواقع السياسي والاقتصادي لتاريخ نجد في مرحلة تاريخية مهمة من تاريخ العالم، كما يوضح دور الرحالة الغربيين في توثيق هذه الوقائع، والاهتمام الكبير الذي أولاه الغرب لعالمنا، والذي استفاد منه كثيراً في إدارة مصالحه في المنطقة منذ ذلك الحين وحتى الآن.



دراعات وبخور في بُقشة خليجية

كيف تَعْبُر الفتاة طقوس الزواج في نموذج كويتي؟

منى غفري *

الكتاب: المأثورات الشعبية: النظرية والتأويل.
المؤلفة: حصة سيد زيد الرفاعي.
الناشر: دار المدى، (٢٠٠٥م).

عندما طُلب مني تسلُّم الكتاب الذي اقتُرح عليَّ تقديم مراجعة عنه لصالح هذا العدد من مجلة حقول، ذهبت إلى مكتبة بيسان، حيث وضع الكتاب في ظرف مختوم باسمي لآخذه وأطالعه ومن ثم أتمَّ الكتابة عنه، وصادفت في المكتبة، - وهذا أوائل موسم الصيف في بيروت - سيدة خمسينية من الخليج العربي، حيث نعرفهم من ملامحهم التي تطبعها ملوحة الخليج بالسمرة، وتفوح منها عطور شرقية أخّاذة لطالما وددت أن أراها واقتناءها، بتلك القوارير المجسَّمة والصغيرة المليئة بالدهون من سيقان الأشجار والغزلان، كما رأيت منها الكثير في محلات من أسواق دبي في سفرة طارئة لم تثمر ثقافياً أبداً.

وجدت تلك السيدة تلفُّ منديلاً أبيض مزركشاً على حجاب يغطي رأسها بشكل أنيق، وتلبس ملابس فضفاضة ذات ألوان تتوسط بين مراعاة الموضة والمناسبة لقوامها الذي يحمل قليلاً من سمَات الشباب، وترقّبتها منهمكة في أحد الأرفف تطالع كتباً تحمل بعضها وتسأل عن رواية وكتب في علم النفس.

كنت قد فتحت الظرف الذي وضع فيه الكتاب ورأيته صغيراً، فاتخذت مقعداً مهملاً بين أروقة المكتبة، ولفتني موضوعه في خانة الدراسات الأنثروبولوجية التي تركز على مساحة نظرية وضعتني في موقف لا أحسد عليه من التبرّم حول صفحات طويلة عن نظريات الفلكلور ومدارسه وعلمائه وباحثيه، فهناك (الفلكلور وقضية المصطلح)، وهناك فصل يتبعه (الفلكلور والعلوم الإنسانية)، ويليه فصل ثالث (الفلكلور في الوسائط الجماهيرية: مظاهر التأثير والتأثر بين فن الإعلام والثقافة الشعبية)، وتوصلت إلى ما قبل الفصل الأخير(شعائر العبور في عادات وتقاليد الزواج التقليدي: نموذج من الكويت)، والأخير (الطب الشعبي: مفهومه وأنواعه وخصائصه).

وظللت أتصفّح بعض الصفحات وأشرد قليلاً بين مستويات الأرفف، ولا زالت تلك السيدة الخليجية الأنيقة تتجوّل آخر الممر الذي قعدت في أوله تشاغلت بالكتاب متصفحة مرة ثانية، وتطلّعت إلى الغلاف من قدّامه ومن ورائه.

* كاتبة وصحافية لبنانية.

وما إن اقتربت من مكاني خرج من بين الممرات الأخرى شاب نحيل وأجعد الشعر يمدُّ إليها كتاباً أحضره من داخل المخزن أو غرفة داخلية لاحظت على وجهها ابتسامة من أحرز نصراً ثقافياً، فنهضت وسألتها بغتة:

هل رأيت هذا الكتاب؟

- لا لم أره، وهل هو جديد؟

(صمت).

- يتحدَّث عن الزواج في الخليج.

- لا يكون فضايح!

- لا؛ هي دراسة عن عادات وتقاليد الزواج لديكم.

- إذاً؛ تحبين تزورين الكويت وأعزمك على زواج حيَّاش الله!

ومضت بعيداً، وحمل وجهها تبرّماً مني؛ لتحاسب ذلك الشاب عن كتبها التي اختارتها.

على أية حال؛ شعرت بأنني أخطأت في عرضي عليها الكتاب، ولم أقل لها من هي المؤلفة ولا أية معلومات أخرى، فالمؤلفة لم تترك أية معلومات تعرّف بها وباختصاصها الأكاديمي ولا اهتمامها الثقافي.

ولكن وجدتها فرصة لاكتشاف عادات وتقاليد الزواج التقليدي في نموذجه الكويتي، لأعرضه وأتعرف على أمور لم يكن لي بها علم من سابق عهد.

تقول الباحثة الرفاعي : «فالزواج تغيّر كامل في حياة العروسين في نطاق العائلة والعشيرة والقبيلة والبيئة المحلية. ويؤسِّس الزوجان في بعض المجتمعان التقليدية منزلاً مستقلاً عن الآخرين. ويُعدّ تغيّر السكن أحد طقوس الانفصال المهمة والمتمثلة في الانتقال المكاني من بيئة إلى أخرى».

فالفتاة تصبح بعد الزواج ربّة منزل مسؤولة. ويغدو الفتى رب أسرة يضطلع بمهام أسرته ومنزله.

وتتم هذه المناسبة والحدث الاجتماعيان والمؤثران في سياق بناء المجتمع والحفاظ على مصدر تزويده بالمخزون البشري بعناصره، وهي مؤسسة الزواج التي تمر بشعائر (طقوس) العبور، وهذا ما بحثه الفرنسي (أرنولد فان جنب) في المجتمعات الإنسانية، وهذا ما يتصل بدورة حياة الإنسان مباشرة على النحو التالي، وهي المتصلة بكيفية تدرج مراحل الزواج للفتاة والفتى :

١- شعائر الانفصال/ Separation Rites: مجموعة الطقوس التي تؤديها المجتمعات في

حالة انفصال الفرد من مرحلة عمرية معينة ليتهيأ للانضمام إلى مرحلة عمرية تالية؛ كالختان للطفل (الذكر) من الولادة، والفطام من مرحلة الرضاع.

٢- شعائر الانتقال/ Transition Rites: ممارسات طقسية تؤدّى لتأهيل الفرد للانضمام إلى المجموعة العمرية الجديدة؛ كتهيئة الطفل (ذكر وأنثى) لمرحلة البلوغ، ومنعه من ملابس المرحلة السابقة؛ كلبس العباءة للفتاة والغترة للفتى.

٣- شعائر الاندماج/ Incorporation Rites: وتشمل العادات والتقاليد والممارسات التي يؤديها الناس لدمج الفرد في المرحلة العمرية الجديدة؛ كمراسم الزواج وطقوس الولادة..

ومراسم الزواج التقليدية في النموذج الكويتي وأظنها قائمة في الخليج العربي وأجزاء كبيرة من الجزيرة العربية- تمر كل خطواتها لتعبّر عن تلك الشعائر التي هي تندرج تحت مسمًّى : (شعائر العبور).

وبما أن الزواج ظاهرة اجتماعية تزخر بالممارسات الطقسية، بعضها خاص بالخصوبة وبعضها متصل بحماية العروسين من الروح الشريرة والحسد، فإن الزواج ظاهرة إنسانية معروفة في جميع المجتمعات.

ويظهر أن الزواج مناسبة سارة في حياة الأفراد من المجتمع، فهو احتفالية كبيرة تطول ما بين أشهر تمتد طوال نصف السنة وربما مجملها، ويتحكم بطول أو قصر مراحل الزواج عوامل مختلفة: اجتماعية واقتصادية وعقدية.

وإنما أستطيع أن أفرز ما نقلته الباحثة الرفاعي عن مراحل الزواج التقليدي في نموذجه الكويتي على هذه الخطوات المتعاقبة:

١- الخطوبة : ودور الخطّابة فيها واضح؛ لأنها واسطة التعارف والصلة إذا لم تكن الفتاة قريبة الفتى. وإن كان طالب الزواج مناسباً لأسرة الفتاة في النسب والمستوى الاجتماعي، تتم الموفقة مع طلب مهلة للاستفسار عن أخلاقه وطبعه. وبعد التأكد من ذلك تقوم قريبات العريس بزيارة قريبات العروس اللاتي يرحبن بهن ويردّدْن: «والله والنعم فيكم ولو هي ذبيحة ما عشتكم، اخْذوا البنت طَرّق عباتها». وتعبر هذه الصيغة الشفهية على القبول المبدئي للزواج، والموافقة المبدئية إحدى شعائر الاندماج المهمة.

٢- المهر وطقس (الدزة): ويلتقي بعدها والدا العروسين من أجل الاتفاق على مواعيد إحضار الدزة (المهر) والملْكَة (عقد القران) والزفاف، ويرى بعض الباحثين أن قيمة المَهْر رمزية تعبير عن شراء العروس بالتعويض عنها أو فقدانها، فهو وسيلة للربط بين عدد من العائلات الذين تجمعهم المصاهرة وما يتبع ذلك من حقوق وواجبات تفرضها القرابة التي أدّت إليها العلاقة الزوجية بين اثنين. وعلى أية حال؛ فإن تردُّدَ هذا المعنى في الأشعار الشعبية إنما هو مجازيٌّ، أي : معنى شراء أو دفع مَهْر الفتاة بالمال طلباً للزواج بها كما ورد في إحدى الزهيريّات التي يغنيها بحّارة الكويت:

«رِيْم وصَفْ لي بطَرْد حُجُومها لالَهْ
مفهومة الجيل بالمبسم سطر لالَهْ
بروس وَجْناتها امْن الحسنْ لالَهْ
عَفْيا عجاجيز فوق متونَها (تنباع)
حَرْقَتْ ضميري وخلّتْ دَمْعتي تنباع
سايلت أنا:يا مليح، هذا الحسنْ ينباع؟
قالت : نبيعه!. ولكن مثلكم لالَهْ ! »

والمهر لا يُتفاوَض عليه، بل يترك لتقدير أهل العريس.

٣- الملْكَة(عقد القران): وهي المرحلة ذات البعد العقدي والتي تتم بطقوسية بالغة الدقة والترتيب بحضور عاقد النكاح (أو مأذونه) وشهود من أهل العريسين، وبعد الملْكَة يُدفع المَهْر في طقس (الدزَّة) بأن يذهب أهل العريس من النساء أو مجموعة من العَبْدات يحملن الدزَّة (الشبكة والمال) إلى منزل العروس ويغنين هذه الأغنية الشعبية:

«امْبَاركين عرس الاثنين.. ليلة ربيعين قمْرَا
يا عريس اذبح خروفين..ولا عليك الملامة
وان كان ما من خروفين.. عيش وكَثّر إيدامه
والزين فرسه مضرّب.. ولا تقلل بساعة
تستاهل يا المجرّب.. والقمر ياضي شعاعه
ليلة تهنّى بزينك.. والزين كله لعينك
يا علي من ينحصي بعينك..يقعد بدار المذلّة»

وإذا ما دخَلْنَ على بيت العروس يطلقن جملة منغمة وتكون موقعة أحياناً:

«ألف الصلاة والسلام عليك يا حبيب الله محمد..».

وبعدها تزغرد أو تيبّب نساء بيت العروس ويرد عليهن بجملة مشابهة:

«ألف الصلاة والسلام عليك يا رسول الله..».

وترتبط هذه الجمل بالعبور الجغرافي من منطقة

إلى أخرى.

وتتكون الدزَّة من جهاز يحتوي على ما تحتاجه العروس من أقمشة لتفصيل وخياطة الدرّاعات (الجلابيات) والثياب (الفساتين) والعباءات المزركشة. وتوضع مكونات الدزة في قطعة قماش كبيرة تُدعى (بُقْشَة) تحملها إحدى النساء على رأسها. ويضعون في (البُقْشَة) صراراً صغيرة من القماش فيه مبلغ من المال هو مهر العروس.

٤- الخفارة : هي حجب الفتاة عن الجميع من أجل تحضيرها للزواج تأكيداً على شعائر الانفصال المقبلة بالانفصال من محيط الأشرة وعالم الفتيات العذراوات بالتهيّؤ إلى الاندماج في فئة أخرى.

٥- الجَلْوَة: يكتمل البعد العقدي أقصاه بالتواصل وظواهر العالم الغيبي اتقاءً لشر الحسد والآفات السالبة من عقم وصرع، فتنذر أم العروس لها نذراً، وهو طقس يهيِّئ للحظة ما قبل الزفاف باستحضارها تمريناً ولكن بين فتيات من قريباتها غير حوامل ولا مريضات دفعاً للشؤم، ويتم ذلك الطقس بغناء وحركة موقعة وممارسات مصحوبة بصيغ تعبيرية يراد به طرد الآفات الغيبية ودرء الحسد. وتقدم أغنية تستدعي شخص السيدة آمنة بنت وهب والدة النبي الكريم يوم زفافها بوالده عبدالله ابن عبد المطلب:

«أمينة في أمانيها.. مليحة في معانيها
تجلَّتْ وانجلَتْ حقاً.. سألت الله يبقيها
جبين كالبدر ياضي.. وريق يشفي أمراضي
لها رب السَّما راضي.. وأحسن في معانيها»

وتجلس العروس على كرسي مرتفع لتشاهدها الحاضرات. وتمسك المغنيات قطعة من الحرير الأخضر مربعة الشكل وتحركنها إلى أعلى وإلى أسفل على إيقاع الأغنية. ومعروف أن اللون الأخضر من الألوان المقدسة لدى المسلمين لورود ذكره في القرآن الكريم لباساً لأهل الجنة: ﴿أُوْلَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾ الآية (الكهف ٣١).

وتدل الخضرة على الحيوية والخصوبة لارتباطها بلون النبات. ويتداخل مع الغناء إطلاق الزغاريد (اليبّاب).

٦- الزفاف والدخلة: ويكون التهيّؤ لهذه الخطوة من قِبَل العروسين، فالعروس تتولى أمرها امرأة تدعى (الحوَّافة)، حيث تبدأ معها قبل أيام فتطلي شعرها وجسدها بالزيوت المركبة وتخضب يديها وقدميها بالحناء والسومار، ويساعدها في الإعداد أهل العروس ورفيقاتها المقبلات على الزواج. ويتبعن الفتيات خطوات العروس بأن يتحنَّيْن ويشْرَبْن من إنائها تيمّناً بقرب الزواج، وهذه عادة تدفع نفسية الفأل. ويتم الغناء فيها من قِبَل النساء الكبيرات والفتيات ببعض الأغنيات المرتبطة بهذه الفترة التي تدعى (الروشاد).

وتتم عملها الحوَّافة بأن تحمم العروس وتفرك جسد العروس بالشنان ورأسها بالسدر، وهما نباتان يضفيان على الشعر والجسد نعومة ورائحة ذكية. وتصفف شعرها وتضفره ضفيرتين تعلق عليهما حليّ تدعى (السروح والتلول) وفي يوم العرس توضع على رأسها حلية ذهبية تدعى (الهامة) وتلبس بعض القلائد والأساور التي تدعى (البقمة والمرتهش).

وفي الوجه المقابل هناك من يقوم بإعداد العريس كأحد إخوته أو أصدقائه أو أحد متخصص في ذلك، بعد أن يستحمّ ويفرك جسمه ببعض الأعشاب والصابون الزيتي، ثم يحلق له شعر رأسه وتشذّب لحيته وشاربه وينظف أسنانه بالمسواك ويتعطَّر بالمسك والطيب ويرتدي ثوباً جديداً.

وبعد صلاة العشاء من اليوم المقرر فيه إقامة الزفاف والدخلة يرافق العريسَ والدُه وإخوته وأصدقاؤه إلى منزل العروس مشياً على الأقدام يحملون معه بعض الأسرجة والمصابيح وفرقة تضرب لهم بغناء يخص المناسبة يدعى (العاشوري) أو الرَّدْحَة:

«سامع الصوت صَلِّ على النبي
أوّل محمد وابن عمِّهْ علي»

أو أغنية على ذات اللحن بكلام آخر:

«يا معيريس عين الله تراك
القمر والنجوم تمشي وراك..».

وعندما يصلون بيت العروس تنطلق الفرقة النسائية والأطفال إلى استقبالهم بماء الورد والبخور، ثم يغنين لوناً غنائياً راقصاً يدعى (الدزَّة):

«عليك سعيد.. عليك مبارك
لا إله إلا الله .. يا شمعة الصبيان
لا إله إلا الله .. عليك بالقبلان»

وتطلب حاملات أو مرافقات العروس من العريس الذي يدخل غرفة ليلة الدخلة استلامها، وتتم هذه اللحظة ببعض المأسوية لكونها تعطي صورة عن ثقافة الشرف؛ فالعروس قدر ما تتمنع من تسليم نفسها يؤكد شرفها وعدم تساهلها ويكبِّرها في عين الزوج، ويوضع

على رأس العروس عباءتها التي سيحاول شدها العريس تعبيراً عن قدرته السيطرة على العروس، فهو ينزعها نزعاً ويصلي عليها نافلة وبعد أن يتم الدخول بالعروس يلقي بقماش أبيض وضع تحتهما ليؤكد شرف الفتاة بدمها المنثور عليه!

٧- الصباحة: وهو اليوم التالي ليوم الزفاف والدخلة الذي يبدأ بزيارة أهل العروس إلى العروسين ويقول العريس عن عذرية الفتاة وتمنّعها المثبت شرفها: «بيِّض الله وجهك يا عمي، بنتك جوهرة مكنونة»، فيستبشر الأب خيراً ويتمنى لهما سعادة وهناءً.

ويقدم العريس هدية منه لإفقادها عذريتها من الحليّ والمصوغات. وتبقى الحوافة حول العروس لتتم خطوات هذه الشعائر العبورية بما بعد الانتقال نحو الانفصال وصولاً إلى لحظة الاندماج بأن تعدَّ فطوراً للعروسين مكوّناً من البيض والشاي والحليب والخبز وبعض الحلويات التقليدية كالدرابيل (رقائق مطويَّة مذرورة بالسكر) وقرص العقيلي.

وفي اليوم الثالث تحضر أم العريس لترى العروس برفقة فرقة نسائية تغني وتزغرد، وتقدم هديتها إلى العروس، وهذا إشارة قوية لشعائر الاندماج في أسرة جديدة.

٨- التحوال: هو انتقال إلى بيت العريس الذي هو بيت الزوجية اكتمالاً لشعائر العبور بأن يبقى العروسان في منزلهما المستقبلي حيث الأولاد والحياة القادمة.

وننتهي إلى أن هذه الطقسية المرتَّبة والمعدَّة إعداداً سليماً والمطبوعة بالروح المحلية تعبِّر عن دورة الحياة التي تشارك الإنسانية في هذه العملية الاجتماعية: الزواج.

بعد أن قرأت كل هذه الخطوات وعايشتها بالقراءة وخيالي لا يتخلَّص من صورة ألف ليلة وليلة التي تدفعني بقوة نحو الهند وفارس وأبعد في كهوف ومغاور خارج بغداد وديار العرب، وددتُ لو كانت تلك السيدة باقية ولحقت بها لطلبت جِدّياً أن أسألها عن تلك الطقوس: أهي باقية حتى الآن أم ماذا تبقّى منها؟

ولكن رأيت وقابلت فتيات من الكويت والخليج كلهن يأتين بيروت وبالتأكيد سواها من عواصم أوروبية وعربية، وربما حصلت فرصة اللقاء بعريس المستقبل من أحد أقاربها أو من مواطنيها هنا أو هناك، ويمكن للعروس أن تتبضَّع لعرسها: ملابسها وفستان العرس الذي يشغل كل عرائس العالم وليس العربيات عموماً أو الخليجيات خصوصاً، ويفكّرن بشرائه من بيوتات الأزياء سواء كانت أجنبية: جورجيو أرماني أو دبنهامز، أو من مصممين عرب، مثل: زهير مراد أو فوزية النافع أو يحيى البشري، ويكملن جهازهن من المحلات التجارية حيث ماركات العطور من بيوت عريقة تصنعه، مثل: كريستيان ديور وإيف سان لوران، وعالم الموضة في المكياج والمانيكير، مثل: لانكوم وكليرانس، وربما يتم تزيين العروس في المشاغل النسائية، حيث إن هناك بديلاً عن الحوافة وهي الكوافيرة، وتحجز قاعة مناسبات في فندق أو صالة أفراح، وتوزع الدعوات باسم أهل العروسين، وهذه صيغة دعوة معاصرة تكتب على بطاقات الزواج المعاصرة حصلت عليها من صديقة خليجية، ونبّهتني إلى أن النص منقول من صيغ تكتب في بطاقات ما بين السعودية ودول الخليج الأخرى، وهي صيغة مبتكرة قليلاً وذات منحى أدبي يعتمد على موروث سردي وفي أحايين أخرى على أبيات شعرية وما إلى ذلك:

«في ليلة من ألف ليلة وفي نفس الميعاد،أقبلت كعادتها شهرزاد لتحكي لشهريار أجمل ما لديها من حكايات :بلغني، أيها الملك السعيد ذو الرأي الرشيد أن الشاب (فلان)خطفت قلبه الفتاة (فلانة) فذهب والده لوالدها الكريم، وقال بكل امتنان: قلب ابني يريد الاطمئنان، وفي يد كريمتكم الأمان، فأعلن قبول الوالدين، وبدأ العرس وعمّت الزغاريد المكان وحدد الزمان (يوم كذا..)، وإن كنتم نسيتم الحكاية تعالوا شوفوها من البداية في (المكان الفلاني..) تبدأ الرواية..».

ثم تقام ليلة جميلة لها مدعووها ومدعواتها، وتحضر فرقة كبيرة ومطربها أو مطربتها، وربما لا يكاد يبقى العروسان سوى ليلة الدخلة، وبعدها يسافران لقضاء شهر العسل في إحدى المدن خارج البلاد، ومن ثم العودة بالهدايا إلى الأهل والأقارب، وليست تختلف هذه العادات الجديدة المنفصلة حداثياً عمّا سبق وعرفناه في دراسة الباحثة الرفاعي، ولهو يشرك الفتيات العربيات والفتيان العرب ببعضهما..

فإن مسألة (الدزة) بنقل جهاز ومهر العروس في زواجات الخليج، وفي نثر الرز والبذر في زفاف الأعراس في الهلال الخصيب، وفي دقّ المزاهر ورشّ الملح عن العين والحسد في زواجات وادي النيل تبقى الحكاية لكل عروسين، هو احتفال مؤالفة قلبين ومشروع أسرة قادمة للمجتمع، هي ذات الحكاية في العالم كله.

تفسير أجنحة الملفة العسيرية
الحرف الشعبية والعمارة التقليدية في عسير

ماجد الحمودي*



الكتاب: ملامح من الثقافة التقليدية لمنطقة عسير (دراسة إثنوغرافية).

المؤلف: والتر دوستال (مساهمة: أندريه جنجرش، هارالد ريدل).

المترجم: يوسف الأمين، سعد الراشد.

الناشر: مؤسسة التراث، (٢٠٠٢م).

يسعى هذا الكتاب - الذي بين أيدينا - إلى تمثل ملامح من الثقافة التقليدية (الموروثة) لمنطقة عسير؛ لتوثيق التراث المادي (العملي) وعلاقاته الاجتماعية والبيئية في جنوب المملكة العربية السعودية. وهو يشمل نتائج البحث الميداني المشترك بين جامعتي فيينا والملك سعود في الرياض. كما تخبرنا عن ذلك مقدمة الكتاب.

ومما ورد فيها أنه: كان هدف ذلك المشروع القيام بتسجيل أنشطة سكّان الإقليم في مجالات العمارة التقليدية وغيرها من الحِرَف الشعبية، مثل: الزراعة والحدادة والتجارة وتربية النحل التقليدية. إن هذه الأعمال توارثها الناس على مرِّ الأجيال. وتناولها بطريقة علمية يكشف أنماطاً في علاقات الأفراد والجماعات، وعن قدرات هائلة في التكيّف مع البيئة الطبيعية على اختلاف حالاتها.

ومما لا شك فيه أن هذه المجتمعات تمرُّ الآن بتحوُّلات حضارية عميقة، تمسُّ معظم جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية، مما يستدعي الإسراع بتوثيق ما تبقّى منها والمحافظة عليه.

وتكمن أهمية مثل هذه الأبحاث الأنثروبولوجية (الإناسية) في أنها تمدّنا بمعلومات تعيننا على فهم عمليات التكيّف البيئي وفي فهم التنوع الملاحظ في عناصر الثقافة المادية لهؤلاء الناس.

وتفيد هذه المعلومات - من جهة أخرى - في وصل هذه المجتمعات بتاريخها الحضاري القريب، ومن ثم تشكّل مادة علمية يستقي منها الآثاريون الأفكارَ والأطروحات التي تعينهم في تناول وتفسير معاني المَعْثُورات والمخلَّفات الأثرية التي يجدونها في المواقع الأثرية في المنطقة أو غيرها، وهذا حسبما ورد في مقدمة الكتاب.

أما فصول الكتاب، فهي تحتوي على البيانات التالية:

١- المسح العام (وصف أسلوب الدراسة وموجز إثنوغرافي).

٢- البحث الميداني (منطقة البحث ومنهج الدراسة).

٣- النجّارون والحدّادون.

٤- تربية النحل التقليدية.

٥- العمَارة التقليدية.

بالإضافة إلى ملحق عن مجموعة النباتات. وتوزّعت فصول الكتاب بين ثلاثة مؤلفين من ألمانيا، كتبوا الكتاب باللغة الإنجليزية، ومنها تُرْجِمَ إلى العربية. وسنتجاوز الفصلين الأول والثاني؛ لاقتصارهما على المجال النظري، منتقلين إلى ما يليهما من أنشطة إنسانية: النِّجارة، والحِدَادة، والنِّحالة (تربية النحل)، والعمارة التقليدية.

نجّارون وحدّادون: مزالج وضمانات

إن قاعدة النسب المشترك هي ما يتكون منها المجتمع الزراعي في منطقة مثل عسير، ويميِّزُون أنفسهم اجتماعياً بشكل القرابة عن المجموعات الدخيلة بقاعدة الزواج الداخلي، التي تحصر الزواج بين أفراد المجموعة العرقية الواحدة؛ لأن الزواج المتداخل من شأنه أن يهدِّد شخصيَّةَ نسب المجموعة وهويتها.

إن وضْعَ خُطوط عامة بين تعامل صغار المُلأك والحرَفيِّين حفاظاً على المراتب الاجتماعية من خلال النظام الاجتماعي المستمدّ من فكرة نظام الانحدار الأبوي التي تظهر بوضوح في مجموع انحدار النسب العام في زَهْرَان وغامد على وجه التحديد.

هذا الفارق الاجتماعي بين صغار المُلأك والحرفيين يوحي إلى إقامة الحرفيين بمناطق صغار الملاك المحدودة لا بد أن تشملها قيود إقامة الأغراب، وهي قوانين عرفية هدفها تحديد علاقات النسب. والحرفيون يقسِّمون أنفسهم إلى فصائل مهنية تتزاوج داخلياً.

ويذكر المؤلف دوستال: «إن مستوى المعرفة التقنية عند صغار الملاك يخوّل وصفهم بأنهم يجيدون تقنية النجارة البسيطة، مثل: نشر الأخشاب وقطعها بالفأس وضرب المسامير وتوصيل الأجزاء الخشبية بالإسفين، وكذلك الصقل والكشط. كما أنهم يجيدون أعمال الجلود ونسج السلال وأعمال الحجارة. وهكذا، فالذي ينقص صغار الملاك هو تقنيات أعمال النجارة المعقدة، وصناعة الحديد والفخار».

وتكشف لنا الدراسة أن الاستطلاع الميداني كشف عن وجود مركز أعمال يدوية يمدُّ السكان الزراعيين في المرتفعات بمنتجات التجارة. وهذا ما جعل نجّاري المكارمة يتواجدون في الباحة، بينما هم آتون من قرية المكارمة الواقعة في بلاد غامد بالقرب من بَلْجُرَشي.

وتشمل قائمة عملهم: الأدوات المنزلية والزراعية، بالإضافة إلى أعمدة الخشب والنوافذ والأبواب، وكلها أشياء ضرورية لبناء المنازل.

ويمكن حصر أهمية النجارين في دار المكارمة إذا عرف مدى انتشارهم الواسع في المنطقة.

ويشرح دوستال أن نجّاري المكارمة يقولون: «إننا ننحدر من آل خليف الذين عاشوا في السابق في المناطق الجنوبية»، ومن خلال الدراسة فإنهم اليوم يكوّنون مجموعة محلية واحدة مع مجموعات صغار الملاك في بَلْجُرَشي.

ويبدو أن النجّارين الذين قدموا إلى مرتفعات الباحة من المناطق الجنوبية قد تكيَّفوا مع بيئة المرتفعات، فالبحث الذي قام به أندريه جنجرش -

* كاتب سعودي.

المساهم في فصول الكتاب - يوضح هذه العملية، إذ قام النجارون - بعد قدومهم - بتبنّي الرسومات المحلية التي استخدمت في تزيين العناصر الخشبية في المنازل، وخلال جيل واحد طوّروا هذه النماذج حتى أصبحت الرصيد الفني للأنماط التي نعجب بها اليوم.

إن معرفتهم الحرفية لا تظهر في إتقانهم تقنية وَصْلَة اللسان والثَّلْم فحسب، وإنما في أعمال الخشب المتنوعة من أجل الحصول على القوة المطلوبة لحمل الوزن الذي يلقى على (المزلجة) أيضاً. ويستعملون بمهارة ملحوظة حطب الطَّلْح لصناعة (المزلجة)، كما يصنع الإطار من خشب شجرة الغرب.

ما يمكن ملاحظته أن مبادئ نظام النجّارين الاجتماعي ترتكز على أشكال التكامل الاجتماعي المهيمنة، والتي تتضح من خلال بنية المجموعة العائلية التي تهيّئ في الواقع الهيكل المناسب لنظام المساعدة الإجباري المشترك بين الفارد، وذلك يقوّي من البناء الاجتماعي داخل طبقة النجّارين، كما أن اتحادهم المهني يجعل منهم مجتمعاً مؤسَّساً على مصالح اقتصادية مشتركة ومتطابقة. ومن ثم تقود إلى تماسك داخلي رائع وملفت للنظر.

إن هناك صيغ التعامل التي تحمل في طيّها بذور التنظيم المهني، والمقوية للإحساس بالانتماء للمجموعة:

١- إذا راغب أحد صغار الملاك تخفيض أجرة عمل نجّار بحثاً عن نجّار آخر، فإن أحداً منهم لن يقبل الدخول في مثل هذا الاتفاق.

٢- إذا لم يَفِ صاحب العمل بدفع المبلغ المتفق عليه، فإن النجّار يوقفَ العمل، ولن يقوم بتكملته أيُّ نجّار آخر.

وأما الحدّادون؛ فإن ورش العمل التي تنتشر في المراكز المكانية بناء على تجمعات أصحاب الورش (المَصَاهر)، وحيث هي قليلة في دوس والمندق من منطقة زهران، فإننا نجد لها تجمّعاً كبيراً في منطقة غامد، هذه الحقيقة لا بد أن تشير إلى أهمية بلاد غامد في اقتصاد السكان الزراعيين في مرتفعات الباحة، هذا إذا اعتبرنا أن صغار الملاك يحصلون على احتياجاتهم من منتجات الحديد من بلاد غامد باستثناء المصهر الوحيد في دوس والمندق.

تتطلب عملية التبادل التجاري خارج منطقة السوق حسب ما تحدده القوانين التي تحكم الإقامة في المناطق القبلية. وهناك علاقتان تنظّم قاعدة التعامل بين صغار الملاك والحدادين، هما: مجواز والجار.

فأما (مجواز) يمكن تحديدها بأن الحدّادين يقيمون غالباً دون أسرهم لفترات قصيرة نسبياً في المنطقة القبلية كحرفيين متنقلين. وهذه الإقامة تتوافق عادة مع موسم الحصاد، حيث يزداد الطلب على منتجات الحديد وصيانة الأدوات. والحدّادون - من جهة أخرى - يكونون قوة عمل مساعدة مرغوباً فيها أيام الحصاد. والحدّاد الذي يكون في علاقة (مجواز) مع أحد المزارعين يسمّى (مستجير)، أي: الشخص الذي يمنح الحماية. وهو يقايض بضائعه بمنتجات صغار الملاك، كما يدعم دخله بما يكتسبه من المساعدة التي يقدمها للمزارعين في الحصاد.

وأما علاقة (الجار) فتعرّفها القوانين المألوفة بأنها فترة إقامة طويلة في إحدى المستوطنات، وتحت حماية مجتمع القرية، ولا يمكن أن تتم إلا بتطبيق عمليتين منفصلتين:

١- ضمان حماية الحداد وأسرته من أحد الرجال المقتدرين قانونياً في المستوطنة. ويمكن أن تكون هذه فترة تجربة تستمر بين الشهرين والثلاثة أشهر.

٢- ضمان حماية الحداد وأسرته من القرية نفسها، بعد نهاية علاقته بكافله أو ضامنه، ويتم هذا باجتماع رجال القرية الأسبوعي، فإذا ما قبلوا صارت علاقتهم بالحداد وأسرته مقنّنة، ويتم توفير مواقع العمل والإقامة له في القرية.

وفي الوقت الحاضر يلاحظ أن الحدادين في منطقة المسح يمرون بحالة تغيّر واضحة، إذ تخلّى النابهون منهم عن الإنتاج التقليدي، وبدؤوا صناعة أدوات جديدة، مثل: أبواب الحديد.. إلخ . أما الآخرون فحصروا أنفسهم في القيام بإجراءات الترميمات، وصنع كميات محدودة من الأدوات التي يطلبها صغار الملاك، أو يهاجرون إلى المراكز الحضرية، مثل: جدة، أو الطائف، حيث يلتحقون بأماكن أعمال الحديد الكبيرة.

نحّالون من القوقاز إلى الحجاز

ومما يعرف عن منطقة عسير أن المناخ الجبلي الدافئ والمعتدل مع الأمطار الشتوية التي تزيد على ٣٠٠ ملم مع توفر النباتات المتنوعة والكثيفة يوفر إطاراً إيكولوجياً (بيئياً) مثالياً لتربية النحل. كذلك فإن أمطار الصيف والشتاء تشجع على ازدهار النباتات المتنوعة، فإن شتاء هذه المنطقة الجبلية معتدل بالقدر الذي يسمح ببيات النحل حينما تكون الأمطار مرتفعة والرياح معتدلة.

في هذا الفصل الثالث يتناول أندريه جنجرش تقنية العمل على تربية النحل التي تتميز بها المنطقة وأهلها. إذ يستخدم النحالون في جميع أنحاء منطقة البحث جذوع الأشجار المجوفة كقفير لحشود النحل. ويقوم بصنع الخلايا دائماً أحد مربّي النحل المقيمين، والذي يكون عادة متخصصاً في هذا العمل (خشّاب/ خشّابون)، وفي حال الضرورة يمكن أن يقوم بها الشخص الذي يربّي النحل في القرية (نحّال / نحّالون).

ويتم عمل الخليّة بأن توضع الشجرة المقطوعة

في وضع عمودي، ويتولى الخشاب تجويفها من أعلى إلى أسفل، مستخدماً في هذا العمل إزميلاً مدغماً في تجويفها، له مقبض طويل (مجلة/ مجلات)، ويرفع طولياً داخل جذع الشجرة بحركات ارتجاجية، وعندما تجوف الأسطوانة (الأنبوبة)، ويصبح طولها نحو المتر، وارتفاعها نحو (٢٠-٢٥) سم، تثبت سدادات من الإردواز أو الخشب في فتحتي التجويفة، ويستخدم في ذلك خلطة من الطين وعصائف السنابل. ولكن الصانع يترك مدخلاً واحداً في الجزء الأمامي من التجويفة. وفيما عدا حالة واحدة فإن الخلايا توضع في صفوف من اثنتين أو ثلاث، متجاوزات، فوق بعضها بعضاً، دون أن يستخدم أي نوع من الدعم، بحيث تكون الأجزاء الأمامية من الخلايا في اتجاه واحد دائماً. وتتراوح المجموعات بين خمس إلى عشرين خلية، مما يستخدمه النحّالون في إنتاج العسل لأغراض الاستهلاك المنزلي، يختلف ويتعارض مع الطريقة غير العادية التي تستخدم في مراكز تربية النحل الموجهة للتسويق في شمالي دوس والقرعاء.

ويبدي جنجرش مقارنة ملفتة، بأنّ نوع الخلية الذي في جنوب الحجز وجنوب اليمن الشمالي هو النوع نفسه الغالب الانتشار في شمال الجزيرة العربية والأناضول والقوقاز، وفي شمال وشرق إفريقية أيضاً، وهذا ما أثبته جنجرش كمادة إثنوغرافية قائلاً: «إن الخلايا الأسطوانية المصنوعة من جذوع الأشجار المجوفة وذات المقابس الحجرية أو الخشبية تمّ تسجيلها في مراكز أخرى لتربية النحل التقليدية في غربي آسيا؛ كالأناضول والقوقاز». وهكذا فإن شكل الخلايا، ومادة بنائها، في جنوبي الحجاز يجب النظر إليهما من خلال إطار انتشارهما الواسع في غربي آسيا.

وتتضح مسألة معالجة النحل أنها تتمّ عبر عمليات عدة ويمكن الاقتصار على عمليتي البيَات والحصَاد (جمع العسل)، فالأحوال المناخية عموماً تسمح ببيَات حُشود النحل دون مشاكل تذكر خلال شهور: ديسمبر ويناير وفبراير، وهي أكثر شهور السَّنة برودةً. وفي حالات محدودة، في المناطق المكشوفة في القطاع الغربي من المنطقة الجبلية الوسطى، يضطر النحَّال لتوفير تغذية مكملة، وغالباً ما تتكوّن من السكر أو البلح. وهناك نحَّالون يضطرون إلى ذات العمل نفسه خلال سنوات الجفاف. وبما أن طرائق معالجة النحل الخاصة بجمع العسل والبيات متشابهة نسبياً في كل منطقة البحث، فإن الطرائق المتبعة تكشف لنا خصوصية فيها. والمعالجات الثلاث لصيد حشود النحل هي على النحو التالي :

١- صيد ملكة النحل (يعسوب) خارج الخريطة بيده، وكسر أطراف أجنحتها حتى لا يتكرر الحشد مرة أخرى.

٢- عزل الملكة عن الحشود بحملها باليد أو لفها بمنديل إلى داخل الخلية بعد أن ينزع جناحيها.

٣-استخدام مدخنة جلدية معلقة (حفص/ حفوص) وعند الضرورة يوضع فيها عسل لاستدراج النحل.

ومما يعرف أن تربية النحل في جنوبي الحجاز وظيفة مقصورة على الذكور تماماً بدءاً ببناء الخلايا ومعالجة النحل إلى استخلاص العسل وتوزيعه. وتمشّياً مع نظام النسب الأبوي، فإن الخلايا تكون ملكية خاصة لرئيس (كبير) العائلة. وبما أن نظام حق البكر أو حق أصغر الأبناء في احتكار الورثة غير موجود، فإن الخلايا يرثها الأبناء جميعاً بالتساوي. كذلك فإن هيمنة نظام الأسرة الأخوي المركَّب لمنع تقسيم الأملاك يؤدي في كثير من الأحوال إلى وضع تكون فيه خلايا النحل وأفنيته مملوكة بالتساوي لعدةً إخوان في وقت واحد.

ولم يكن العسل وحده الذي يحول للاستعمال فقط، بل كان الشمع أيضاً يستخدم للإضاءة، بحسب ما يرويه كبار السّنّ الذين لحقوا تلك الفترة في وادي بيدة والباحة، وبعض قرى المركز الشمالي. ويحفظ العسل في جرار (محمر/ محامر من طين، قُدر/ قُدور المحمر)، ويوزع العسل بعد أن ينضج، وفي حال الاستهلاك المنزلي يقدم العسل أساساً في المناسبات الخاصة عند مقدم ضيف -مثلاً- أو في أيام الولائم، كما يقدم -أيضاً- للمرضى والنساء من الأسرة بعد الولادة والأقارب، أو في شكل مساعدة للجيران (صدقة).

ويكون العسل الذي يحصد في فصل الربيع (العسل الأبيض) أغلى ثمناً من ذلك الذي يحصد في فصل الخريف (عسل الخريف)؛ لنصاعة لونه، ويقول أحد أبناء المنطقة: إن أجود أنواع العسل هو ذلك النوع الجاف الذي يتوهّج احمراراً عند ملامسته لعود كبريت مشتعل.

وتنتهي فصول الكتاب عن العمارة التقليدية، الذي أنجزه أندريه جنجرش، وهو حافل بوصف أنواع الأبنية من منازل سكنية وأبراج دفاعية، وزخارفها وشرفاتها، ونوافذها، والظواهر المحلية في استخدام أحجار عن أخرى بين بلاد غامد وزهران، ويتحدث عن البنّائين، مورداً بالرسوم البيانية ما يسهل فهم المخطَّطات الهندسية وطرائق تنفيذها.

هذا الكتاب فريدٌ من نوعه، ويلفت أيَّ قارئ وباحث؛ نظراً لما هو عليه من الجدّية العلمية بتتبّع ملامح هذه الحياة التقليدية، ولكأنَّ المؤلّف ومن ساهم في تأليف الفصول معه، يقوم بعمل مغامر، ليس عندما يشتغل على ثقافة باتت في عداد المنقرضة، بل كونه من ثقافة لا تمت لها بصلة سوى في بُعدها الإنساني، ولو لم يكن هذا الجهد لما كنا عرفنا شيئاً عنها.

رحلة الشفوي وبيلة الذاكرة
الفلكلور النجدي دراسة بعيدة عنه ! *



الكتاب: تداعي الواقع في الحكايات.. أساطير الجُهَيْمان نموذجاً.
المؤلف: عبد الله محمد حسين
الناشر: مطابع الناشر العربي، (٢٠٠٥م).

يصدرُ القاصّ والباحث في التاريخ الأستاذ عبدالله محمد حسين كتابه الجديد هذا: «تداعي الواقع في الحكايات.. أساطير الجهيمان نموذجاً» من بعد مؤلفات له في مجالات التاريخ والتوثيق، مثل كتابه: العلاقات السعودية السوفيتية -١٩٩٩م، ومطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية -٢٠٠٢م. إضافة إلى كتابته الإبداعية في فن السرد التي أصدر فيها مجاميع قصصية: شروخ في وجه الإسفلت- ١٩٨٢م، الصيد الآخر- ١٩٨٦م، الشرط - ١٩٨٩م، وأنقاض العرس - ٢٠٠١م.

ويحتوي الكتاب على ثلاثة فصول، هي:

الفصل الأول: مقاربة تاريخية.

الفصل الثاني: الحياة الثقافية.

الفصل الثالث: الحياة الاجتماعية.

تنطلق فكرة الكتاب الأساسية من دراسة تاريخية الموروث تحت مفهوم الأسطورة، ويضع المؤلف فرضيةً اكتشفها عن انعدام تمييز بين الأسطورة وبين أختها الحكاية الخرافية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية انتفاء تحديد مصطلح الحكاية الخرافية والحكاية الشعبية أيضاً.(ص ١٦).

ويحاول المؤلف تعريف الأسطورة، من خلال سؤال بحثي يضعه منطلقاً، ومن هنا يأتي التباس في سبب وضع هذه الدراسة، لا كما يقول من شعوره بأن هناك التباساً في فهم الأسطورة والتمييز بينها وبين الخرافة، فهذا ما دعاه إلى سؤال آخر سيوقع الدراسة في انزياح تام عن العمل على الموروث الشعبي السردي، والذي هو ما كان مفترضاً ليدرس في موسوعة أساطير شعبية من قلب جزيرة العرب لمؤلفه عبد الكريم الجهيمان.

وكذلك على ماذا سيعمل في فصوله القادمة، وهذا من داخل قراءة التاريخ في الموروث وهماً، لا كمحاولة تحليلية بقدر ما هي تهميش على حفر معرفي لن يتم على الإطلاق إلا خارج موسوعة أساطير الجهيمان، وإذا تذكَّرنا جيداً حيلته في تسمية مؤلَّفه المستقى من الذاكرة الشعبية: (أساطير شعبية) فهو سيضعنا في وضوح تام، وهذا ما سنعرض له لاحقاً.

إن الاشتغال على عدة كتب علمية اهتمت بالفلكلور والموروث الشعبي عموماً سواء في بُعدها الأنثروبولوجي والاجتماعي والأدبي، تضع لنا مدخلاً لهذه الدراسة من مثل مؤلفات: كلود ليفي شتراوس، في الأسطورة والمعنى، أو فلاديمير بروب، في مورفولوجيا الحكاية الخرافية، أو فردريش فون ديرلاين، في الحكاية الخرافية، أو جيمس فريزر مثل: أدونيس أو تموز، وأساطير في أصل النار، والفولكلور في العهد القديم أو حتى العربي منها مثل نماذج رائدة: الأساطير والخرافات عند العرب لمحمد عبدالمعيد خان، والأسطورة والمعنى لفراس السوَّاح، والفولكلور والأساطير العربية لشوقي عبد الحكيم، وأساطير العرب عند الجاهلية ودلالاتها لمحمد عجينة وسواها.

وضعت الدراسة نفسها من خلال فَصْلَيْها الأول والثاني في مُعْضِلَتين لم تستطع أدوات ومنهج الدراسة السيطرة على الموضوع الأصلي الذي تأرجح بين سؤالين غير ما طرحا سابقاً من خلال الأسئلة الثلاثة: أين التاريخ في الأسطورة؟ وما الأسطورة؟ وأين الأسطورة في موروثنا؟ هذان السؤالان الآخران هما: هل كان هناك تاريخ وراء الفلكلور النجدي؟ وهل يستحق أن يطلق على الحكاية الشعبية والخرافية أسطورة؟

إن كل ما طرح خلال المائتين صفحة وثماني صفحات أخر، وقع في معضلة ورَّطت الباحث نفسه لتضعه في قلب اليأس، وربما أضاعته بالانزياح التام، على أنها كشفت عن ولع هاو فيما قرأ من مدونات كثيرة حول الأساطير الإغريقية والرومانية، ولم تفدْه هذه المعرفة لا من خلال درس مقارن ولا مفاضلة، وإنما حصرته في عالم خارج العالم الذي يفترض أن تضعه فيه أساطير الجهيمان، وأكثر من ذلك فهي لم تدفعه خارج عالم الإغريق والرومان، ولا عالم المناخ النظري والتطبيقي لشتراوس وبروب وفريزر الذي كان يعمل في هواجس بعيدة، فيما لم تكن لديه -أي: الباحث- القدرة المعرفية التي من الممكن دفعها إلى قلب الدراسة وإنجاز مكتشف معرفي جديد، وهذا ما يمكن أن يكون مفترضاً لو كان اطّلع على أساطير الحضارة السومرية والبابلية والكنعانية، وهي الحضارات السامية التي تمّت بصلة عميقة لها وأقصد في قولي هذا، الحضارة النجدية، التي هي إحدى سلالات مشتركة للفرع

* سكرتير تحرير حقول.

السامي الشرقي فيما يطلق عليهم: الآراميون، الذي يمتّون بصلة قريبة النسب إلى بابل، وهذا ما يربط نجد بها. فإن الموروث الشعبي البابلي (وهو العراقي الآن) قريب الصلة بالموروث الشعبي النجدي.

فإن الأمر الأول المفترض العمل عليه هو محاولة قراءة -أو عرض- مفهوم القصص القرآني من جهة، ومن جهة أخرى قراءة مفهوم القصص العربي، وتاريخ التجربة المعرفية لإنسان هذه المنطقة التي أخرجت لنا أو حافظت على أساطير شعبية -كما وضعها الجهيمان-، ولا يغفل الصلة المباشرة وغير المباشرة له مع موروث سردي عميق سواء في اليمن أو الحجاز (حتى أعلاه في فلسطين)، مع الموروث التوراتي، الذي متح من الموروثَيْن البابلي والكنعاني، لا في أفكاره الدينية التي لها أمر آخر، بل في عملية تركيب القصص التوراتي، من الحكايات الشعبية والخرافية، والأساطير ذات البُعد الفلسفي (الخَلْق أو التكوين، الطقس، الدمار، البعث..).

إن طرحاً مبدئياً لمفهوم القصص القرآني من خلال الأنواع القصصية التي احتواها لهو يوضح لنا ذاكرة الوجدان المعرفي المسهمة في بلورة أنواع الحكاية، وهذا ما يمكن معرفته في دراسة رائدة: الفن القصصي في القرآن الكريم(١) ، لمحمد أحمد خلف الله، الذي وضع تقسيماً فنياً رائداً للقصص القرآني، من خلال أنواع ثلاثة : التاريخي والتمثيلي والأسطوري.

فاللون التاريخي: يدور حول الشخصيات التاريخية من الأنبياء والمرسلين - عليهم السلام - والذي يعتقد الأقدمون أن الأحداث القصصية فيه هي الأحداث التاريخية.

واللون التمثيلي: يرى فيه الأقدمون أن الأحداث التي يقصد منها البيان والإيضاح أو إلى الشرح والتفسير والذي لا يلزم فيه أن تكون أحداثه من الحقائق فقد يُكْتَفى فيه بالفرضيات والتخيلات على حدّ تعبير الأقدمين.

وأما اللون الأسطوري: فهو الذي تُبنى فيه القصة على أسطورة من الأساطير، والذي يقصد منه في الغالب تحقيق غاية علمية أو تفسير ظاهرة وجودية أو شرح مسألة قد استعصت على العقل. والعنصر الأسطوري في هذه الأقاصيص لا يقصد لذاته، وإنما يتخذ وسيلة وأداة. وهذا الكلام لا يفسر(أو يحلّل) مباشرة معضلة: أساطير شعبية، ولكن سنرى أمراً آخر.

وأما الأمر الثاني لا نستطيع أن نعرض مجموعة من المصطلحات والمفردات دون وضع منطلق أساسي لمقصد الدراسة، فلم أرَ في كل ما تناول من أصول نظرية تحديداً معرفياً من خلال صفحات الفصل الثاني الذي افتتح بفقرة طويلة عن نظريات تعريف الأسطورة ووظائفه (ص ٥٣-٨٢)، فعملَ على استخراج ما في كتب مَنْ ذكرتهم سابقاً ومضافاً إليهم (الأساطير والطقوس في الشرق الأدنى القديم لـ:أ. جيمس)، و(الأساطير والأحلام والدين لجوزف كامبل)، و(معجم الأساطير اليونانية والرومانية لبيار غريمال)، وسواها.

وقبل أن أذهب إلى المداخلة الأساسية في كتابة هذه المراجعة - التي ستداخل أفكار الكتاب الأساسية وتنقضها؛ لتحاول أن تقترح منطلقاً معرفياً واجباً لعمل عبدالكريم الجهيمان في موسوعته: (أساطير شعبية من قلب جزيرة العرب)- فإنني سأرى الفصل الثالث، والمتَّسم بصيغة بحث تركيبي، حيث اشتغل تحت موضوع كبير: الحياة الاجتماعية، فوضعها على شقين: النشاط الاقتصادي، والنظام الاجتماعي، ليلحق به نهايةَ سيرة حياة الجهيمان ومنهجه في جمع حكايات موسوعته، وألحق بها حواراً أنجزه الباحث في وقت سابق مع الجهيمان نفسه.

وما يرد في الفصل الثالث هو إضمار لأمنية نشر كتاب، هو في الأصل أطروحة جامعية أنجزتها القاصة والروائية بدرية البشر تحت عنوان (الحياة الاجتماعية في منطقة نجد قبل النفط.. دراسة سوسيولوجية للحكاية الشعبية) جامعة الملك سعود -١٩٩٦م، (نشر فصل منها في باب: دراسات ، وانظر: ملخص الرسائل) كان يوهم أن تكون مرجعاً فيما كانت مصدراً تاماً لذلك الفصل، وإن كان غير معلن بإحالات مباشرة، ولكنه يكشف عن اقتفاء مباشر، ولا أقول نقلاً تاماً، فربما هناك مشكل أساسي بين فهم دراسة البشر لمعنى الأساطير على عكس فهم عبدالله حسين، وإنما هذا الأمر يتصل في شق البحث حول التاريخ الاجتماعي الذي يبقى غير مدوّن بالكامل ومنه غير مدروس منهجياً وعلمياً.

ولا يمنع من توفر جهود كثيرة حول التاريخ الاجتماعي في أبعاده الثقافية في كل مجالاتها الكثيرة والمتنوعة، سواء في مؤلفات بعض المهتمين، مثل: منديل الفهيد (إصداراته بين السبعينيات الميلادية

حتى ٢٠٠٤م) أو عبدالرحمن السويداء (بين الثمانينيات الميلادية حتى الآن) أو من خلال موسوعة الثقافة التقليدية في المملكة العربية السعودية من خلال مجلداتها الاثني عشر مجلداً.

ومن هنا سأعود لأضع السؤال الدراسي أو البحثي بناء على المرجعية المعرفية من خلال تأصيلها أو تحليلها.

إن قراءة عنوان (أساطير شعبية من قلب جزيرة العرب) - وهو الذي صدر منجَماً بين الستينيات والسبعينيات الميلادية من القرن المنصرم[٢] - ستكشف لنا عدة أمور نريدها وربما لم نفكر بها لتكون أسباباً وراء وضع هذه الموسوعة الفريدة من نوعها:

١- التضاد الاصطلاحي بين أسطورة وشعبية (كيف نحل هذا التضاد؟).

٢- إحالة الأصل التاريخي من الأصل الجغرافي في صفة (لماذا يكون قلباً؟).

٣- وضع حدود الهوية الفرعية والأصلية في تماه واتحاد (ما معنى جزيرة العرب تحديداً؟).

إذاً؛ سنحاول أن نرى كيف أن نضع إجابات تلك الأسئلة، وإنما من خلال قراءة مقدّمة موسوعة الجهيمان نفسها، والتي لم تكن منطلقاً لأسئلة المؤلف عبدالله محمد حسين، ونقرأ المقدمة التي وضعت تصنيفاً جنوسياً للحكايات (أو الأساطير) كما يلي:

«وعناوين هذه الأساطير تنقسم إلى قسمين، قسم بعنوان: سَالفَة، ومعناها الحادثة الماضية التي سلفت وانتهت، والقسم الثاني بعنوان: سَبْحُونَة، وهذا الاسم مشتق من مطلع الأسطورة ومبتداها الذي يكون غالباً بذكر الله وتمجيده وتسبيحه.. ومن هذا الافتتاح اشتقت التسمية» (ص ١٢).

ما الذي نحصل عليه من هذا المقطع؟ نحصل على التالي:

١- سَالفة.

٢- سَبْحُونة.

إننا نحصل على نوعين قصصيين أو صنفين من الحكايات، ولكي نعرف مدلول هاتين الكلمتين يتوجب علينا وضع حدود عامة وخاصة، من خلال عبارة (أساطير شعبية) التي تكشف مدلولاتها -التي تضعنا في حيرة مبدئية - مسألة الإسناد بين شعبية وأساطير، والتي تنتفي تماماً - أقصد تلك الحيرة المعنوية - من خلال وضعه تصنيفاً نوعياً لنوع القصص أو الحكايات الواردة في هذه الموسوعة، غير حديثه عن طريقتي الرواية الشفوية بين الأقلمة والتعريب، وهدف جمعها كمصدر دراسة وبحث لأحوال المجتمع من جهة، ومن جهة أخرى للإمتاع والترويح.

إن وضع المسألة تصنيفياً من خلال تقسيمها إلى قسمين: سالفة (ج: سواليف)، وسبحونة (ج: سباحين)؛ لهي تدفعنا إلى الوُغول في تفتيش معجمي لمدلولاتهما، ولكن علينا الآن تعريف الأسطورة اصطلاحياً والذي سيعيننا على معرفة درجة صلتها بما أسند إليها من كلمة (شعبية). فتعريف الأسطورة/ Myth: هي قصة تقليدية، مجهولة المؤلف، تقنّن فيها ثقافة معينة أعرافَها الاجتماعية المقدسة؛ لأنها تفسر أصول الظواهر الإنسانية والطبيعة على أسس فائقة للطبيعة أو مغرقة في الخيال[٣].

وأما كلمة: شعبية، فلن نعرِّفها لكونها صفة عارضة، وإنما سنعرِّف أنواع القصة حسب المصطلح الأدبي المعتمد، وهو الحكاية.

فإن تعريف الحكاية/ Tale: هي سردٌ قصصي يروي تفصيلات حدث واقعي أو متخيل، وهي بسيطة الحبكة رخوة الترابط. وللحكاية أنواع هي:

١-حكاية بطولية: وهي سرْدُ مغامرات خيالية شعرية أو نثرية تتناول سير أفراد ذوي مكانة رفيعة.

٢-حكاية عجائبية: وهي سردُ قصصيٌ عن مخلوقات متخيلة فوق الواقع، مثل: الجنّيات والغيلان والسعالي والأشباح، حيث تُصوَّر بعضها خيّرة وأخرى شريرة، ومرة فائقة الحكمة والقدرة في مصائر البشر وحيواناتهم.

٣-حكاية خرافية: وهي سرد قصصي خيالي يتعلق بشخص واقعي أو حدث أو مكان، وتتداخل مع الأسطورة في الحالة الخيالية للشخصيات والأحداث التي توهم بأنها تتصل بعالم الخوارق، ولكنها منزوعة التقديس وإنما تؤخذ على أنها حقيقة!

٤- حكاية شعبية: وهي سرد قصصي يتناول أشخاصاً وأزمنة وأمكنة من خلال إيحاء وعظي يحمل في طيّه المثل واللغز، الحكمة والشعر، ويتَّسم بالشفوية والبساطة وتنوّع طرائق الحكي.

وإذا كانت هذه التعاريف تضعنا على البرزخ من مصطلحات الأدب الحديث: القصة القصيرة والقصة الطويلة (خيال علمي أو بوليسي) والرواية بأنواعها: التاريخية والاجتماعية والنفسية والحداثية

والتجريبية؛ فإننا نروم معرفة صلة مصطلحَيْ: (سالفة وسبحونة) بما ورد سابقاً من تعاريف الحكاية؛ لكون كلمة شعبية تخرج الأسطورة، كما هو مضمر من خلال ما مضى، من أن تكون عبارة: أساطير شعبية، تدخل تحت تعريف الأسطورة، ولكون الحكايات الواردة في موسوعة الجهيمان خارج أساطير (الخلق، الطقس ،الدمار والبعث)، فإنها من خلال تصنيفه: (سالفة وسبحونة) ستجعلنا نرى موضعهما من بين أنواع الحكاية كما أوردنا تعاريفها سابقاً.

فسنتبع إيراد تعريف الجهيمان ونقرنه بتعريف نستقيه من معجم المصطلحات الأدبية الذي ورد سابقاً، على النحو التالي: ما السالفة؟

يقول الجهيمان: هي الحادثة الماضية التي سلفت وانتهت، وهي موجهة إلى الكبار، وإذا ما أتينا بتعريف الحكاية الشعبية - سرد قصصي يتناول أشخاصاً وأزمنة وأمكنة من خلال إيحاء وعظي يحمل في طيّه المثل واللغز، الحكمة والشعر، ويتّسم بالشفوية والبساطة وتنوع طرائق الحكي- فإنها ستكون متصلة معها من خلال أنها (حادثة ماضية)، أي: تحكي أحداث زمن ماضية (سلفت وانتهت)، أي: تستعاد بالحكي وطرائقه، وأن أشخاصَها وأزمانَها وأماكنَها تبقى قابلة للتذكّر والتلوين مع اللغز والمثل، والحكمة والشعر، والشفوية والبساطة.

والسؤال الذي يتوجب طرحه هو: أن هناك سوالف (أو سالفات) وُضِعْنَ على ألسنة الحيوانات الطبيعية، مثيل ما هو موجود في كتاب (كليلة ودمنة) لابن المقفّع، وهذه نحلها عن طريق اعتبار توظيف حيوان بعينه هو حالة كنائية، فالأسد عن الشجاعة -مثلاً- والذئب عن الدهاء، وهكذا.

وأما سؤالنا الثاني: ما السَّبْحُونة؟

فيقول الجهيمان مرة أخرى: هو اسم مشتق من مطلع الأسطورة ومبتداها الذي يكون غالباً بذكر الله وتمجيده وتسبيحه، وموجهة للأطفال. فنستطيع أن ندخل في تعريف السَّبْحُوْنَة من خلال الحكاية الخرافية عبر تعريفها الذي نستعيده هنا: هي سرد قصصي خيالي يتعلق بشخص واقعي أو حدث أو مكان، وتتداخل مع الأسطورة في الحالة الخيالية للشخصيات والأحداث التي توهم بأنها تتصل بعالم الخوارق، ولكنها منزوعة التقديس وإنما تؤخذ على أن هذه الحكاية بأشخاصها وأحداثها هي حقيقة!

ولا يقول الجهيمان بأنها: مشتقة من مطلع الأسطورة ومبتداها إلا ليشير ضمنياً إلى حالة التقاطع بينها وبين الأسطورة، وهذا ما ينفي أن يكون عنده لَبْسَاً على الإطلاق، وما كان ليقول ذلك إلا تكملة تعريف يضعه بكيفية صياغية في افتتاحها في قوله: ومبتداها الذي يكون غالباً بذكر الله وتمجيده وتسبيحه، أي: أنها يحيل ضمنياً إلى نوع ثانٍ من الحكاية، وهي الحكاية العجائبية التي هي سرد قصصي عن مخلوقات متخيلة فوق الواقع، مثل: الجنّيات والغيلان، والسعالي والأشباح، حيث تُصوَّر بعضها خيّرة وأخرى شريرة، ومرة فائقة الحكمة والقدرة في مصائر البشر وحيواتهم.

وإذا ما اعتبرنا أن في موازاة هذا النوع من الحكاية الذي يعطي تصوراً مبالغاً عن عالم الخفاء وقوته فهو يمدُّنا بالصورة المعاكسة لعالم العيان وجبروته في الحكاية البطولية التي تواجه هذه الحكاية الخرافية، وإذا ما تذكرنا تعريف الحكاية البطولية - هي سرد مغامرات خيالية شعرية أو نثرية تتناول سير أفراد ذوي مكانة رفيعة - فإنها تنهي معضلة السَّبْحُوْنَة وتضعها في إطار اصطلاحي موازٍ لا يلغي من اسْمِها ولا يؤكّد إلا فرادتها هي والسالفة إزاء التعاريف المعجمية، سواء للسالفة في الحكاية الشعبية، أو للسبحونة في الحكاية البطولية والعجائبية والخرافية.

وهذا لا يكتمل إلا إذا عرفنا أن الجهيمان وضَع الحكايات بمختلف أنواعها بين طريقتين أو صياغتين، واحدة -كما يقول- ليفهمها القارئ العربي في كل قطر من أقطار العروبة (وصياغة أخرى أبقت) الأناشيد أو الحكم المسجوعة فلم يغير فيها ولم يحوِّر (ص ١٢).

وهذا ما يحلل لنا البُعْد الإيديولوجي في النطق عن هوية وجدان ومكان جعله يكمل صيغة العنوان المليء بالدلالات الموحية: «.. من قلب جزيرة العرب»، والتي وضعنا لها ما قادنا إلى ما سبق لفهم آلية التعريف لعبارة (أساطير شعبية)، وبعدها اكتشاف ما هو خارج الدراسة، أو المفترض العمل عليه، من خلال أمرين ذكرناهما سابقاً بعد الأول:

٢- إحالة الأصل التاريخي من الأصل الجغرافي في صفة (لماذا يكون قلباً؟).

٣- وضع حدود الهوية الفرعية والأصلية في تماهٍ واتحاد (ما معنى جزيرة العرب تحديداً؟).

وهما موحيان إلى ما تتصل به أهداف جمع هذا

الموروث السردي الشعبي من خلال ما أورده الجهيمان: «فهي -أولاً- تمكن الدارس الاجتماعي من دراسة أحوال المجتمعات الماضية من خلال (الحكايات بأنواعها)». وهذه المادة المعرفية توفر دراسة ما تحتوي عليه الحكايات من أمور اقتصادية وسياسية واجتماعية. وأما الأمر الثاني: فهو يقول -أي: الجهيمان-: «كما أن في جمعها أيضاً ضرباً من ضروب التسلية والتفكُّه المفيد». وننتهي إلى معرفة هدفين من جمعه تلك الحكايات في موسوعته:

١- هدف دراسيٌّ.
٢- هدف مُتَعيٌّ.

ومن هنا نخلص إلى وضع تصور عام يضع (موسوعة أساطير شعبية من قلب جزيرة العرب، لعبدالكريم الجهيمان) في قلب دراسة المجتمع النجدي، لا في وسط الجزيرة العربية فقط، بل في امتداد نجد وبناتها: البصرة والزبير أو الكويت والبحرين وصولاً إلى قطر والإمارات، من خلال معرفتنا لموروث شعبي مشترك، في كلمة سالفة أو ما يعادل كلمة: سبحونة بـ(حزاية)، وربما تتصل الكلمة بمهنة الحازي أي: العرّاف، بالآرامية، وتتصل خارج النطاق في جزيرة العرب إلى ما يعادلها -أي: السبحونة-: (الحَرْتَقة) في الشام أو (الخرايف) في شمال إفريقية، وتعود إلى كلمة (حَدُّوتة) في مصر والسودان، التي تعادل كلمة (سالفة).

ربما يكون جهد الكتاب الذي وضعه الباحث والقاصّ عبدالله محمد حسين مقدّراً، من ناحية محاولته البحث التي أثارته من خلال الجزء الأول من عنوان الموسوعة: أساطير شعبية..، ولكن كان من الأولى - وهذا ما ظهرت بذوره - أن ينطلق من خلال ما كتبه الجهيمان من مقدمة لهذه الموسوعة، والتي أبان فيها أصناف الحكايات وأهدافها وطرائق رواياتها.

ولعل في محاولة إجابة سؤال عن التاريخ في الموروث جعلته يبقى في حدود سقف أوطأه عليه قراءته لأساطير إغريقية ورومانية، ومن ثم تعريف الأسطورة، وتوهم البحث عن الأسطورة في الموروث، وهذا سؤال لا يحمل فرضياته سالمة، فأشكلت عليه عبارة: «أساطير شعبية..»، التي وضعت الدراسة كلها على محك الانزياح، وكشفت أيضاً أن التاريخ الاجتماعي حفظ بشكل أو بآخر حدود مرحلة التدوين والتسجيل عند مؤلفي الكتب من هواة التراث والتاريخ والمجتمع من مثل من أوردناهم: كسعد بن جنيدل وعبدالرحمن السويداء، أو الجمع والتبويب الموسوعي الذي أنجزته مؤسسة الدائرة التي أشرف عليها سعد الصويّان، فجمعت ملامح كثيرة من أصناف الثقافة التقليدية وضعتها في سياق تاريخي، وأقل من ذلك يعرف من خلال كتاب: (نجد في الأمس القريب-١٩٨٣م لعبدالرحمن السويداء)، فالأسئلة غير النهائية التي ربما لا تحتاج إلى دراسة أخرى ذات انزياح آخر: هل كان عبدالكريم الجهيمان يجهل معنى الأسطورة، وأثبتنا حيلته التقريبية في وضع عنوان يتّسم بالدمج والتلميح فيه واضح؟ والآخر: هل قرأ عبد الله محمد حسين مقدمة الموسوعة باحثاً عن الأسطورة أو التاريخ أو الموروث السردي في كتاب الجهيمان نفسه ليلغي فرضية الفلكلور النجدي وصلته العريقة بالآرامية، وآداب الحضارات السومرية والبابلية والكنعانية، كما أوضحنا؛ لمتعة قراءة أوقفته عند حدود الإغريق والرومان، فجعل يبحث عنهم في موسوعة الجهيمان؟

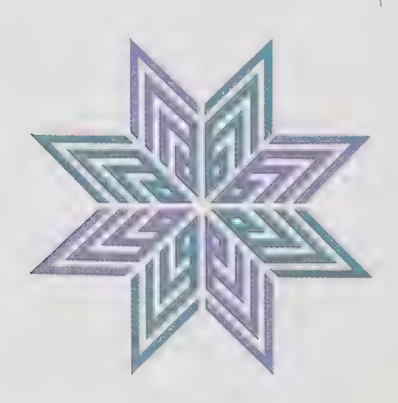
يا لها من رحلة للشفوي، يوهم أنه شفوي جداً، ويا لها من حيلة للذاكرة، توهم أنها تنسى وتبدل فيما هي تذكر كل شيء في رحلتها وتخفي ما تريد حيلة لتصنع الذاكرة تاريخها لا موروثها فقط!

---

(١) الفن القصصي في القرآن الكريم، محمد أحمد خلف الله، الانتشار العربي-١٩٩٩م، ط ٤.

(٢) صدر اول جزاين منها عام ١٩٦٧م، والجزء الثالث ١٩٦٨م، والجزء الرابع: ١٩٧٠م، ولحقه الجزء الخامس، وطبع منها حتى الان ست طبعات، آخرها عام ٢٠٠٠م.

(٣) سأعتمد في تعاريف مصطلحات (الحكاية) على معجم المصطلحات الأدبية، إبراهيم فتحي، دار شرقيات للنشر والتوزيع-٢٠٠٠م.





عياب المؤسسات
في المواقع الأدبية الخليجية
من تاريخ الرق في سواحل الخليج
سوسيولوجيا الجسد
في الحكايات الشعبية

غياب المؤسسات في المواقع الأدبية الخليجية

الباحث: محمد المنقري.
الجامعة: جامعة الملك عبدالعزيز.
السنة: ٢٠٠٦ .

تتكوّن أطروحة الماجستير هذه،والتي عنوانها: «المواقع الأدبية الخليجية على شبكة الإنترنت.. دراسة تقويمية»، من ستة فصول هي: الإطار المنهجي للدراسة، (شبكة) الإنترنت، نشأتها وأهدافها وواقعها المعاصر، أثر الإنترنت في الفنون الأدبية، المعايير المقترحة لتقويم المواقع الأدبية الخليجية، تقويم المواقع الأدبية، النتائج والتوصيات.

وتناولت الدراسة التطبيقية قياساً لالتزام المواقع الأدبية الخليجية بالمعايير التي تحقق لها الرسوخ والجودة، في سبيل ترقية المحتوى الثقافي العربي على الشبكة الإلكترونية وتنوّعه. واقترحت الدراسة عدداً من المعايير لقياس الجودة هي، أولاً: الإتاحة وسهولة الوصول، ثانياً: المسؤولية والهدف، ثالثاً:التصميم والشكل الفني، رابعاً: المضمون، ويشمل ملاءمته للمستفيد، خدمته للمجال الأدبي،تنظيمه وحسن توزيعه عبر الصفحات الداخلية، الدقة في إيراد المعلومات، الجدة والتفرد، التغطية للمجال الأدبي بفروعه كافة الداخلة ضمن اختصاص الموقع، العناية بحقوق الملكية الفكرية، خامساً: الاحتفاء بالجمهور والخدمات المقدمة له.ومن أهم المواقع التي تناولتها الدراسة: الورّاق، القصة العربية، الشاعر سيف الرحبي، المَجْمَع الثقافي، الشاعرة سعدية مفرح، الشاعر قاسم حداد، جهة الشعر، الشاعر إبراهيم مفتاح، مسرح الطائف، الاثنينية، الشاعر محمد المشاط، عشتار، الناقد محمد العبّاس، ووزّع الباحث المواقع إلى فئتين: فردية ومؤسساتية، مع قياس معطيات كل نوع منها، فانتهت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها:

- تزايد المبادرات الفردية، وغياب الأعمال المؤسساتية الكبرى التي يمكن أن يعوّل عليها في المستقبل.

انخفاض مستوى الاستفادة من الوسائط المتعددة عند صناعة المحتوى، مثل تقنيات الصوت والصورة التي يحتاجها النص الأدبي على وجه الخصوص.

-عدم تغطية المجالات الأدبية بشكل عام،إذ توجد ثغرات أهملتها المشاريع المقدمة وعلى رأسها الأدب الموجّه إلى الأطفال والشباب بوجه خاص، والمسرح، وفنون المقالة، والسيرة الذاتية وأدب الرحلة.

أشرف على الرسالة د.هشام العباس وشارك في المناقشة كل من د.عبدالرشيد حافز ود.عبد الغفور قاري.

من تاريخ الرق في سواحل الخليج

الباحث: عبدالله بن إبراهيم التركي.
الجامعة: جامعة أم القرى.
السنة: ٢٠٠١.

تركز أطروحة الدكتوراه هذه، والتي عنوانها: تجارة الرقيق في سلطنة عمان.. موقف بريطانيا تجاهها ١٢٣٧-١٣٢٣/ ١٨٢٢-١٩٠٥ على سوق النخاسة التي كانت توفّر لها عناصر بشرية من إفريقية على امتداد الخليج العربي والمتغيرات السياسية التي أثرت على وقف الاتجار بالبشر، وهذا ما ترك أثراً أضر باقتصاد المنطقة موضع الدراسة.

تتكوَّن فصول هذه الدراسة من خمسة فصول: موقف الإسلام من الرق، تجارة الرقيق بين شرق إفريقية وسلطنة عمان، تجارة الرقيق في سلطنة عمان، التدخل البريطاني في تجارة الرقيق في عمان، ردود الفعل المحلية والأجنبية على السياسة البريطانية.

ومن النتائج التي توصلت إليها الدراسة هي أنه اتضح أن الإسلام ظهر في وقت كان فيه الرق نظاماً عالمياً معترفاً به في سائر الأديان والمذاهب السابقة، وأن تجارة الرقيق تمثل مظهراً من مظاهر النشاط الاقتصادي الذي كان سائداً آنذاك في منطقتي شرق إفريقية والخليج العربي، وتبين أن القارة الإفريقية تعرضت لعملية تهجير واسعة شملت العناصر القوية القادرة على العطاء، وخلصت الدراسة إلى أن تجارة الرقيق في إفريقية ظهرت في العصر الحديث عندما بدأت الدول الأوروبية بالاتجاه نحو الاستعمار.

وتعد كلوة وزنجبار أهم مراكز تجارة الرقيق في شرق إفريقية، وتوجد مراكز أخرى في بانجاني، وممبسة، ولامو، ومَقَديشو، وازدهرت هذه الموانئ بعد ازدياد دوريات الأسطول البريطاني في المحيط الهندي. واتضح في هذه الدراسة أن للجالية الهندية دوراً بارزاً في نوع جديد من تجارة الرقيق وهو المتاجرة بالفتيات الهنديات، وكُنّ يُشْحَنَّ من الهند إلى إفريقية كخادمات لركاب السفن، ويتم إنزالهن في القسم الإفريقي من السلطنة لبيعهن. وتأكد أيضاً أن تجارة الرقيق ساهمت في التوسع الزراعي لاستخدام الأرقاء في أعمال المزارع الجديدة لكون المحاصيل شكّلت دخلاً مهماً للسلطنة.

ومما تبين في الدراسة أن هناك ردود فعل سياسية حول الوجود البريطاني في المنطقة، وتمت مقاومته من فرنسا مما جعل المنافسة تحتد فيما بينهما إلا أنهما اتفقتا على عدم وصول القبائل العمانية المحافظة إلى السلطة. وتقفل الدراسة بحثها بأن هذه التجارة استغلت سياسياً من قِبَل بريطانيا حين روّجت بين العرب والأفارقة مسألة إذلال العرب لهم فأدت إلى الانقلاب الدموي - ١٩٦٣ الذي وقع بزنجبار فأُعملَت السيوف في رقاب العرب وسبيت النساء العربيات، فاغتصبن مرة وفي مرات أخرى باعوهن في أسواق النخاسة بأبخس الأثمان!

سوسيولوجيا نجد في الحكايات الشعبية

الباحثة: بدرية البشر.

الجامعة: جامعة الملك سعود.

السنة: ١٩٩٧.

من الأطروحات المهمة التي تناولت المجتمع، في نجد، خصوصاً، من خلال الموروث الشعبي المتمثل في الحكاية الشعبية، وهي أطروحة بعنوان: الحياة الاجتماعية في منطقة نجد قبل النفط: دراسة سوسيولوجية تحليلية للحكايات الشعبية، للباحثة - وهي الكاتبة والقاصة والروائية- بدرية البشر. إذ احتوت الدراسة على ثمانية فصول: الإطار المنهجي، الأدب الشعبي والحكايات الشعبية والواقع النجدي، الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق، تحليل المضمون وإستراتيجية الدراسة التطبيقية، الأدوار والمكانات في المجتمع النجدي، العلاقات الاجتماعية العائلية والمجتمعية، السلطة في المجتمع النجدي، والخلاصة -أي خلاصة الدراسة-.

ارتكزت الدراسة على نماذجها من مصدرين: أساطير شعبية في الجزيرة العربية، لعبدالكريم الجهيمان، والثاني: مأثورات شعبية لمحمد العبودي. وتناولت مجموعة من الحكايات بعد فرزها وعدّها مصدراً حيوياً يكشف من خلال التحليل والدراسة ملامح الحياة الاجتماعية في منطقة نجد. فقد توصلت الدراسة إلى أن الأدب الشعبي، منتج ثقافي جمعي، والجماعة هي التي تنتجه وتشارك في خلقه، وهذا يؤكد كونه وعاء قولياً تصب فيه الجماعة معتقداتها ومعارفها، عن طريق أشكال متعددة، مثل: الأغنية والحكاية والشعر والمثل الشعبي ليصبح الأدب بهذا المعنى خلاصة لمعارف إنسانية. وأن الحكاية الشعبية تنقسم إلى قسمين، الأول حكاية شعبية (وافدة) مثل النماذج التي توصلنا إليها عبر التحليل، وهي: حكاية القطية وحكاية الأخوين الغني والفقير. وهناك الحكاية الشعبية (المحلية)، مثل: حكاية حميدان الشويعر وولده مانع، وحكاية محمد بن هجرس عندما جلا عن قبيلته، وحكاية شاب مع ابنة شيخ القبيلة.

وكشفت الدراسة أن القارئ من خلال سرد الحكايات الشعبية في المضامين التي استخدمتها الدراسة يمكنه التعرف على أدوار ومكانات الذكور والإناث والعلاقات التي تجمع بين أفراد الأسرة وأعضاء المجتمع في البادية والحضر.

تطرح الحكايات الشعبية خصائص العلاقات الاجتماعية وأن الفرد كائن ينتمي إلى القبيلة قبل كل شيء وليس مستقلاً بذاته.

وتتضح أهم نتائج الدراسة الإقرار بأن الحكاية الشعبية النجدية قد شكّلت سجلاً أميناً، لجملة القيم والروابط، وأنماط الأداء الإنساني الاجتماعي والسياسي في المجتمع النجدي، الأمر الذي جعل منها وسيلة تتمتع بمصداقية كبيرة لقراءة أحوال المجتمع النجدي قبل النفط.

نجران.. فردوس في الصحراء هناك أرض البياض، الزامل والأخدود..

سكرتير تحرير حقول

بمشاركة:
صالح الحجيلان.
محمد المردف.

تصوير:
محمد أبو الفتوح



أصوات تغيب

في هذا العام فارقنا أعلام ثلاثة تضرب جذورها ثقافةً في أرض الجزيرة العربية،هم: عبدالله نور وعبدالرحمن البطحي وسعد بن جنيدل. إذ يشكّلون، شخصيات ثقافية ذات قيمةً معرفية ومتفاعلة اجتماعياً مع المحيطين، وعاشت كل شخصية تجربة معرفية- تواصلية ما بين الصحافة والتعليم، والدور الفاعل في الصالونات الأدبية، وهذا ما أثر على أجيال تعلمت منهم، كل في مجاله، وترك كل واحد منهم أثره الذي لا ينمحي على الذاكرة الثقافية للجزيرة العربية.

رقصة الإفريقي الأخيرة

عبدالله نور (١٩٣٧-٢٠٠٦)، هذا اللسان الثقافي التنويري وليد مكة المكرمة، والرياض مرباه وحياته، فلم يكن لهذا الرجل الفارع الطول وذي الباع الطويل في الأدب والثقافة أن ينكر دوره لمجرد انعدام طبع كتبه، وهو الذي ترك مخطوطات عدة: في الفكر،اللغة والسرد إلا أنه ساهم في الحوار والمقالة مكتوبين، وساهم في حكايات الثقافة والأدب، عندما صادفت الثقافة في بلادنا تحولاً حضارياً كان أحد عرّابيه،فهو العارف بتراث الشعر العربي قديمه وجديده، والمملوء بالبعد الإنساني خارج الهوية والحدود. فقد أسعفه التنوع الإثني (القومي) ما بين زواج آسيا بإفريقيا بتكوينه الأجْلَى.

كُتِبَتْ مقالات عدة تنعى وتؤبّن نوراً في الصحف المحلية: كالرياض وعكاظ كذلك الاقتصادية.

نخلة عنيزة الباسقة

عبدالرحمن البطحي (١٣٥٧-١٤٢٧)(١٩٣٧-٢٠٠٦)، ولد في عنيزة، لعائلة من تجّارها، وتلقّى تعليمه الأول ما بين مرحلتي: الابتدائية والإعدادية، ولم يكمل لأنه فصل (١٩٥٧/١٣٧٧) بسبب نشاطه السياسي، حيث سافر بعدها إلى لبنان، وفي بيروت نال تعليماً حراً فأتقن الإنجليزية، والتقى بشخصيات ثقافية لبنانية، مثل الناقد مارون عبُود، جورج حنا والناشر منير البعلبكي صاحب (دار العلم للملايين).

عاد، البطحي، وعمل مُعلّماً في مدرسة العزيزية حتى تقاعد مبكراً (١٤٠٢/١٩٨٢)، وافتتح بعدها مجلس بيته ليصبح ديوانية (المَسْهريّة) في مزرعته (مطلّة)حيث يهوي إليه الكثير من الزوار والتلاميذ سواء من القصيم أو حائل أو الرياض، وهناك زاره بعض الباحثين الأجانب الذين اشتغلوا على دراسات في الجزيرة العربية، مثل: دونالد كول الذي التقاه(١٩٦٨) عندما كان يحضر دراسة عن البادية(قبيلة المُرّة، نموذجاً)، والثانية عندما حضر دراسة عن عنيزة مع الباحثة ثريا التركي(١٩٨٦)، وكذلك زارته الباحثة ألسون كيركيك، وكان آخر من زاره أستاذ التاريخ والدراسات الإسلامية لجامعة نيويورك برنارد هيكل.

ترك البطحي شروحاً لمخطوطة: النجم اللامع للنوادر جامع، للمؤرخ محمد بن علي العبيد(ت:١٩٧٩).

وترك مخطوطة راجعها مراراً بعنوان: راعي البندق، وضعها عن شاعر عنيزة علي الخيّاط، سيرته وتناول شرح قصيدة العرضة ذات البيت الشهير: «هذي عنيزة ما نبيعَهْ بالزهيد» .

كُتب عن وفاة البطحي في الصحافة المحلية عبر ملفَّين: أنجزت الأول الاقتصادية بإشراف الأستاذ محمد السيف، والآخر أنجزته جريدة الجزيرة:في ملحقها الأسبوعي الثقافية بإشراف إبراهيم التركي.

علاّمة عالية نجد

سعد بن جنيدل(١٩٢٣-٢٠٠٦)، ولد في بلدة الشعراء، تلقى تعليمه الأولي في الكتاتيب واستفاد من مجلس والده ومكتبته ما فسح مجالاً لانكشاف اهتماماته المعرفية نحو التاريخ والتراث والبلدانيات ثم درس في جامعة الملك سعود وحصل على إجازة في التاريخ من كلية الآداب فواصل الدراسة في كلية التربية. عمل في مجال التعليم مشرفاً وموجهاً بالمعاهد العلمية لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية حيث كان طابع عمله ميدانياً الذي يسَّر له فرصة البحث والعمل على مشاريعه الثقافية.

ساهم في وضع جزء: عالية نجد(ثلاثة أجزاء) من المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية الذي كان يشرف عليه حمد الجاسر ويصدره من دار اليمامة. ووضع كتاباً عن بلاد الجوف أو دومة الجندل (١٩٨٠).

وساهم في وضع معاجم أخرى للأمكنة الواردة في المعلقات العشر(٢٠٠٤)،ووضع مؤلفه الرئيسي: معجم التراث من ثمانية أجزاء بدأها منتصف التسعينيات الميلادية.وبقيت مخطوطات كثيرة معدة للنشر كما يملك ابن جنيدل متحفاً تراثياً ومكتبة كبيرة.

الغملاس مؤرِّخ البصرة والزبير

وجد الباحث والمحقق عماد عبدالسلام رؤوف نسخةً من مخطوطة عن تاريخ أحداث وشخصيات الزبير والبصرة لعبدالله بن إبراهيم الغَمْلاس (ت:١٩٣٥) عندما أخبره عبد الحميد العلوجي، مدير عام المكتبة الوطنية في بغداد بأنها ضمن ما وصل إليه من كُتُب مكتبة الوزير مصطفى علي (ت:١٩٨٠) التي آلت محتوياتها إلى المكتبة الوطنية فيما تلحق المخطوطات بدار المخطوطات العراقية فنسخها له، وكشف له أثناء الاشتغال عليها طويلاً أنها لمؤلفها الغملاس لكونه طابقها مع مخطوطات للغملاس نفسه تحتفظ بها المكتبة المركزية لجامعة البصرة.

ولد عبدالله لقاضي الزبير إبراهيم الغملاس (ت:١٨٧٥) وهيلة بنت عبدالرحمن بوحمد (ت:١٨٨٦)، وله من الأشقاء عبدالعزيز (ت:١٨٨٥)، عبدالغني (ت:١٩١٢)، ولؤلؤة (ت:١٩١٣)، وإخوة من أم أخرى: عبداللطيف وعيسى ومحمد.

ولد إبراهيم (١٢٦٥) في الزبير ثم التحق في مدرسة الدويحس، أحد أهم معاهد الزبير العلمية، ولم يتلق علماً خارجها، وتزوَّج من فاطمة الشبيب وأنجبت له: أحمد وحصة ونواة، وتُوفي ابنه بعمر صغير، ثم طلَّق زوجته فاطمة (١٨٩٠)، وتزوَّج سبيكة بنت عبدالرحمن آل أبا حسين (ت:١٩٠٥)، وتزوَّج هيا بنت رحمة عبدالله، ثم طلقها وتزوج أخرى. وضع مؤلفات ومختصرات عدة لم يُطبع منها إلا واحدة، فبعضها مفقود وآخر محفوظ في خزائن المخطوطات.

كان طابع هذه المخطوطة تسجيلياً على نظام الحوليَّات التي درج عليها كثير من كتبة أهل نجد، داخلها وخارجها لتسجيل الكثير من مجريات الحياة الاجتماعية عائلية واقتصادية، وتمرر فيها بعض مسموعاته من الأخبار المتعددة مثل السياسية إذ كان لعبدالله عمُّه سليمان الغملاس أحد زعماء الزبير السياسيين ومشاركته في مقاومة المستعمر البريطاني أول ما داهمت قواته مدينة البصرة حيث شارك عبدالعزيز بن عبد الغني الغملاس ابن أخي إبراهيم في جيش المقاومة العراقي.

تقع المخطوطة في ٢٥٤ ورقة كبيرة بخط اليد إذ تبتدئ بحوادث عام ١٣٠٠ هـ/١٨٨٢م، وتنتهي عام ١٣٣٢هـ /١٩١٤م، ويشير داخل المخطوطة إلى أنه بدأ في كتابتها خلال عام ١٩٢٩ قبل وفاته بستة أعوام. لم يعتمد في مخطوطته إلا على دفاتر للشيخ محمد الدايل (ت:١٣٢٠هـ /١٩٠٢ م) التي وضعها عن الزبير بين عامَيْ: ١٣١٢هـ /١٨٩٤ و١٣١٤هـ/١٨٩٦م، وأما الأخبار الواردة عن البصرة والكويت فهي شفوية في معظمها من المترددين إلى الزبير منهما، واعتمد أيضاً بإشارة عابرة إلى كتاب: عنوان المجد في تاريخ نجد لابن بشر، وكتاب آخر عن تاريخ الكويت لم يُسمِّ مؤلفه.

وتتناول المخطوطة جوانب عدة منها الاجتماعي والعمراني والاقتصادي، وكذلك السياسي والإداري، وتطرح بعض الظواهر الطبيعية من أوبئة وآفات الجراد، والغرق.

وتتميز لغة الكتاب بتراكيب ومصطلحات وألفاظ عامية للحضر والبدو عبرت عن روح العصر آنذاك.

ومما نشر للغملاس: البصرة، دار البصري، بغداد-١٩٦٢، ومن المخطوطات التي تحتفظ بها المكتبة المركزية لجامعة البصرة: ترجمة حسين باشا ونوادره، سلاطين بني عثمان، مختصر سلك الدرر في أعيان القرن الحادي عشر للمحبِّي، التاريخ المرتَّب في الشعر والأدب (تراجم أدباء وكتاب العصر: يبدأ ببطرس البستاني وينتهي بأمين الجندي الحمصي)، وتحتفظ مكتبة الزبير الأهلية العامة بمخطوطة: منتخب الكامل في التاريخ لابن الأثير.

ومن المخطوطات التي يذكرها في مخطوطته المحققة: التذكرة والعبرة في تاريخ بلدة الزبير والبصرة، والأعلام في بلد ابن العوَّام، والمرتبط في النبط (شعر نبطي)، ويذكر ما يربو على ٢٥ كتاباً وكتيباً وبحوثاً بعضها يزمع بتأليفه وأخرى أنجزها.

وضع المحقِّق رؤوف للمخطوطة العنوان التالي: تاريخ الزبير والبصرة، مع إشارات إلى تاريخ الكويت والإحساء، وصدر عن دار دجلة-٢٠٠٦.

القويعي وتراث الأجداد

أصدر محمد بن عبدالعزيز القويعي الجزء الرابع من موسوعته: تراث الأجداد، التي بدأها ١٩٨٢ حيث احتوت دراسات لجوانب مختلفة من تاريخ المأثورات الشعبية في المملكة العربية السعودية. يحتوي هذا الجزء على معجم مفردات المسميَّات الشعبية المتداولة بحسب حروف المعجم العربي مع وضع شروحٍ من حكايات وأشعار وصور بيانية، لأوان وملابس، وحلي وزينات، وأدوات ومستخدمات، وأضاف الكتاب فصولاً عن تاريخ الحرف الشعبية، وصناعة الأسلحة، وبعض ألعاب وعادات الأطفال، وورقة عن الهجن (الجيش)، وألحق مع الصور نسخة خطية لسامرية عبدالله الفرج المتداولة منذ أكثر من قرن في ربوع نجد والخليج العربي.

ونشير إلى أن محمد القويعي من مواليد الرياض ١٣٥٩ هـ/١٩٣٩م، شارك بمحاضرات وندوات ومعارض وكتب مقالات وأعد برامج إذاعية حول موضوع التراث وثقافته، وهو عضو جمعية التاريخ والآثار بدول مجلس التعاون الخليجي.

ويعد القويعي للنشر الجزء الخامس والأخير من موسوعة: تراث الأجداد، كذلك يعد دراسة عن الطوابع وهواتها، ويكتب مشاهداته في صحراء الربع الخالي، ويعكف أيضاً على إنجاز كتاب عن الشاعر حمد المغلوث. كما أنه يحضر أوراقاً كتبها متفرقة تشكل سيرته الذاتية.

الديكان وأغاني البحر

يحضِّر الموسيقي والباحث الكويتي، غنام الديكان، الجزء الثالث من موسوعة الإيقاعات الكويتية في الأغنية الشعبية، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، بالكويت.

ونشير إلى أن الجزء الأول صدر (١٩٩٥)، وكانت موضوعات فصوله: الأغنية الشعبية، المفاهيم والمصطلحات، ثم فنون البادية: أغاني الترفيه (الفريسني، الدحة، القبيط أو الكواجة، المجيلسي)، وجرات الربابة أو (طروق الربابة)، وأنواعها (الصخري، الصلبي، شمرية، المربوع، المسحوب، الهجيني، الهلالي)، والعرضات بأنواعها: البرية، البحرية، العميرية، ثم فنون الحضر: السامري بتسمياته: البيشاوي، الحوطي، الحجازي، الغيني، الدوسري، وفنون الخماري بنوعيه: الرباعي والسداسي الذي من أنواعه (الحساوي، الزبيري، اللعبوني، النجدي).

ولحقه الجزء الثاني (١٩٩٨)، الذي تناول الإنشاد الديني، كالمدائح النبوية: المالد (المولد)، والابتهالات الصوفية: القادري والرفاعي. وتناول الأغاني الشعبية في المدن، من حاراتها الشعبية، مثل: التحميدة والختمة لحافظ(ة) القرآن الكريم، وأغاني الزفاف: الجلوة، الدزة والروشاد. وهناك أغاني التجمُّعات الموسمية في الأعياد (القرقيعان والعايدوه)، وهناك أغاني الحرفيين من العُمَّال والبحَّارة (القفَّال).

وينفرد باب خاص بغناء المدينة الكلاسيكي عبر (فن الصوت)، بنوعيه: الصوت الشامي، والصوت العربي والثالث: الصوت الخيالي. كذلك في طريقتي الأداء الخليجيتين: الكويتية والبحرينية.

وأما الجزء الثالث من الموسوعة الذي بات في مراحل نهائية تحضيراً في باب كبير: أغاني البحر والبحَّارة، سواء كانوا تجاراً أو صيادين وعُمَّال سُفُن، حيث يعرف دور الغناء في العمل وشخصية النهام (مطرب السفينة).

بقي أن نعرف بأن غنام الديكان، من مواليد-١٩٤٣بحي المرقاب، بالكويت، ودرس في معهد الموسيقى العربية بالقاهرة -١٩٧٥، وسجَّل أول لحن من شعر: خالد العيَّاف، أغنية: يا بحروين الحبيب -١٩٦٤، بصوت مصطفى أحمد.

ترأس القسم الفني في التوجيه الفني العام للتربية الموسيقية بوزارة التربية، وصار أستاذ مادة الإيقاعات الكويتية الشعبية بمركز الدراسات الموسيقية بوزارة التربية.

قدَّم ألحاناً لكثير من المطربين والمطربات، حيث كانت تجربته بارزة مع أشعار مبارك الحديبي وحنجرة مصطفى أحمد، وقدم ألحانه لمسرحيات، أشهرها: على جناح التبريزي وتابعه قُفَّه -١٩٧٥، تأليف: ألفريد فرج، وإخراج صقر الرشود، وفي أوبريتات ابتدأها: «مذكَّرات بحار- ١٩٧٩م»، فارتبط اسمه مع قصائد محمد الفايز وعبدالله العتيبي، وأدَّاها: شادي الخليج وسناء الخرَّاز، وقدم ألحانه لاسكتشات أشهرها: المطرب القديم الذي أدَّياه سوياً: خالد النفيسي وسعاد عبدالله، كما أنه وضع مؤلفات موسيقات عدة، منها: المهلَّب وسواها.

شارك الديكان في عدة مهرجانات وأسابيع ثقافية ومؤتمر الموسيقى العربية ببغداد. وهو عضو جمعية الفنانين الكويتيين، منذ عام ١٩٦٥، وحاصل على جائزة الدولة التشجيعية ١٩٨٩.

جمعية اللّهجات والتراث الشعبي

أقرَّ المجلس العلمي في جامعة الملك سعود العام الماضي (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م) تشكيل اللجنة التأسيسية لجمعية اللّهجات والتراث الشعبي، وذلك في اجتماعه السابع عشر المعقود في ١٤٢٧/٤/٩هـ الموافق ٢٠٠٦/٥/٧م.

مجال اهتمام الجمعية:

تهتم الجمعية بكل ما يتّصل بالمعطيات الثقافية الشفهية المتنوّعة في السعودية؛ من حيث رصدها وجمعها وتصنيفها وجعلها متاحة للباحثين لدراستها وتحليلها. وتحاول الجمعية القيام بهذه المهمّة الكبيرة بمساندة ودعم الجهات والمؤسسات المهتمّة بالتراث، ويؤمّل أن تستطيع الجمعية النهوض بهذه المسؤولية الحضارية للثقافة العربية بشكل عام وللثقافة السعودية على وجه الخصوص.

أهداف الجمعية:

× تسعى الجمعية إلى تحقيق هدفين رئيسين مترابطين، الأول: يتعلّق بالعمل الميداني لجمع المادة الشفهيّة، والهدف الثاني: يتعلّق بإجراء الدراسات الأكاديمية على تلك المادة.

× ففي مجال العمل الميداني تسعى الجمعيّة إلى رصد التراث الشفهي في المملكة العربيّة السعوديّة من مصادره الأساسية الشفهيّة والمكتوبة بما يتضمّنه من عادات وتقاليد ولهجات مختلفة وموروث سلوكي تكشفه المادة الشفهيّة وما تحويه من حكايات وقصص وأساطير وأمثال ونوادر ونُكت ومواعظ وأهازيج وألعاب ورقصات واحتفالات وغيرها من المنجز الفلكلوري للناس. ثم تصنيف تلك المادة ووصفها لكي تكون متاحة للباحثين والباحثات في مختلف الحقول المعرفيّة التي تسعى إلى دراسة هذا المنجز الحضاري والإفادة منه.

× وفي مجال البحوث والدراسات العلمية، تهدف الجمعية إلى دراسة اللهجات في المناطق المختلفة في المملكة العربية السعودية، ووصفها وصفاً علميّاً؛ من حيث الأصوات والمفردات والتراكيب والدلالة؛ ومحاولة المقارنة بين تلك اللهجات واللهجات العربية في الدول العربية المختلفة من جهة، ومقارنتها باللغة العربية الفصحى في مستوياتها المختلفة - قديماً وحديثاً - من جهة أخرى. كما تهدف إلى دراسة الإنسان وثقافته وما يرتبط بذلك من منجزات أو سلوك، وذلك من خلال تحليل التراث الشفهي ودراسته من زوايا مختلفة وحقول متعدّدة تُعنى بالجانب التاريخي أو الفلكلوري أو الأدبي أو الاجتماعي أو السياسي أو الثقافي.

× الهدف التطبيقي مكمّل للهدف الميداني؛ لأن جمع المادة في حدّ ذاته وتخزينها لن يفيد ما لم تسندها دراسات علميّة تستفيد من تلك المادة الخام. ويمكن للجمعية أن تنفذ الهدفين معاً؛ لأنه متى ما توافرت مادة معينة تمثّل منطقة أو ظاهرة لغويّة أو جنساً سردياً معيناً أو عادة سلوكية فإنه يمكن إجراء البحوث عليها مع الاستمرار في عملية الجمع التي لن تنتهي ما دام هناك بشر أحياء يقدمون ثقافة ويمارسون سلوكا في هذه الحياة.

مشروعات الجمعية:

من أبرز مشروعات الجمعية الأساسية التي تحرص على تنفيذها:

× جمع التراث الشفهي من مختلف مناطق المملكة العربية السعودية؛ بما يحويه ذلك التراث من أنواع سرديّة مختلفة.

× جمع اللهجات ووضع أطلس لغوي للمملكة.

× جمع الفولكلور الغنائي وتوثيقه وإخراجه تلفزيونياً.

× وضع فهرس للتراث الشعبي، وأرشفته إلكترونياً.

× نشر سلسلة من الكتب العلمية عن اللهجات السعودية، وأخرى للكتب العلمية والدراسات التي لها علاقة بهذا الحقل.

× إصدار مجلّة علميّة بعنوان «مجلة الخطاب الثقافي»، وهي مجلة تُعنى بنشر الدراسات العلمية المتّصلة بالثقافة العربية، وسنركّز على الجوانب التي تمسّ حياة الناس الشعبيين وتؤثر على تفكيرهم وسلوكهم.

دعم مشروعات الجمعية وأنشطتها:

- الجمعية في حاجة إلى دعم مشروعاتها معنوياً ومادياً؛ لأن استمرار نشاطها العلمي أمر يبرز الثقافة ويفيد الوطن.

- ففائدة الوطن تتّضح من خلال إبراز الهويّة الوطنية التي تحتفظ بها كل منطقة، والكشف عن علاقة الإنسان بالمكان وما يتصل بالمكان من إرث فكري معين.

- إضافة إلى أن ذلك سيسهم في تعميق الانتماء للمنطقة بإيجاد رابط للناس مع مناطقهم لا سيما في ظلّ تنامي ظاهرة الهجرة إلى المدن والعواصم.

- كما أن الاهتمام بالتراث الشّفهي للناس يبيّن التنوّع الثقافي في المجتمع والاختلاف في اللّهجات والعادات والتراث من منطقة إلى أخرى، مما يساعد في تعزيز سُبُل تطوير هذا التنوّع ودعمه لصالح الوطن وثراء مخرجاته الثقافية، ذلك أن هذا التنوّع الثقافي والاختلاف لم يمنع الناس من التعايش والتعارف والتآلف مع غيرهم من الشعوب والأمم.

- ومن هنا تأتي أهمّية الكشف عن الجوانب غير الرسميّة في حياة الشعب السعودي التي تمثل اهتماماته الثقافية والاجتماعية وما يرافقها من متغيرات في الحياة مرتبطة بمشاعر وأحلام هي مشاعر إنسانية عالمية تعطي صورة واقعية عن إنسان المملكة العربية السعودية.

موسوعة الثقافة التقليدية في المملكة العربية السعودية *



أنجز منسوبو مؤسسة الدائرة للنشر والتوثيق إصـدارَ موسوعة: الثقافة التقليدية في المملكة العربية السعودية -٢٠٠٠م، تحت عمل طاقم كبير من المحرِّرين، وعدد من المشاركين في تأليف أجزائها الاثني عشر، وكان المشرف العلمي عليها ورئيس هيئة التحرير د.سعد العبد الله الصويّان، وأما المستشار العام لها فهو سلطان بن خالد السديري.

ولما لهذه الموسوعة من صلة بمحْوَر(حُقول)، في هذا العَدد، فقد ارْتُئِيَ أن يُوْضَعَ هذا التَقرير؛ لما احتوته الموسوعة من موضوعات عدة، مكوّنة من موادّ معرفية تتصل بالموروث الثقافي للمملكة العربية السعودية، سوف نستعرضها واحدةً واحدةً حسب مجلداتها.

١- الآثار:

هذا هو المجلد الأول من الموسوعة، وقد احتوى على مقدمة وعدّة فصول رُوعي فيها التتبّع التاريخي، وتمَّ التحدث عن مجموعة من الآثـار؛ كالمنشآت والمصنوعات والخط العربي.

ومن تمهيد المجلد: الآثار سجلٌ حضاري مهمٌ لكل شعب من الشعوب؛ لأنها تعبِّر عن أصالته، وعن امتداد تاريخه، وعن تراثه الذي يتوارثه الأبناء عن الآباء، فقد حملت لنا آثار الجزيرة العربية في مجالَيْ العمارة والفنون، في العصرين القديم والإسلامي، كثيراً من دلائل التقدم للبشرية جمعاء، فكانت هذه الآثار خير دليل على توضيح جوانب الغموض التي صاحبت تحديد أصول الخط العربي، كما كانت هذه الآثار مصدر العمارة والفنون الإسلامية في مختلف بلاد العالم الإسلامي.

وقد تُتُبِّع في هذا المجلد التطور التاريخي قدر الإمكان؛ بدءاً من العصور الحجرية القديمة حتى بدايات هذا القرن.

وفصول هذا المجلد: علم الآثار والجهود الآثارية في المملكة العربية السعودية، الاستيطان في العصور الحجرية، الممالك العربية القديمة، طرق التجارة والحج، العمارة في العصور القديمة، العمارة في العصر الإسلامي، المنشآت المائية، المصنوعات الفخارية والخشبية، التماثيل والمصنوعات الحجرية والرسوم، الزجاج والحلي، المجامر والمسارج، أدوات الصيد والأسلحة، والخط العربي وأدواته.

٢- المواقع الأثرية:

تضمّ المملكة العربية السعودية العديد من مواقع الآثار التي تعود إلى العصر القديم (الحضارات والممالك) والإسلامي.

ويرد في مقدمة هذا المجلد: «والحق أن هذه المواقع أمدّتنا بكثير من المعلومات الدقيقة والمهمة عن تاريخ الاستيطان البشري في الجزيرة العربية».

وقد تناول هذا المجلد الثاني أهمَّ المواقع الأثرية في المملكة التي شهدت أعمالاً آثارية ما بين مسح وتوثيق وتنقيب، وقد عُرض لها من خلال ترتيب هجائي، إذ بلغ عددها (١٧٤) موقعاً منتشرة على الجبال والسهول والوديان، ومعظمها في أماكن نائية يتعذّر الوصول إليها.

وقد زُوِّد هذا المجلد بعدد من الخرائط والصور واللوحات التي تساعد القارئ على التعرّف على هذه المواقع أو على ما هو مكتشف منها من مبانٍ ومواد للفنون القديمة والإسلامية.

٣- الحِرَف والصناعات:

يتناول هذا المجلد الثالث بالرصد والوصف كلَّ ما يدخل تحت الصناعات اليدوية بمفهوم واسع لهذه الصناعات؛ من استخراج لخامات الصناعة الأولية، ومن تصنيع لخامات محلية أو مستوردة حسب الحاجة، ومن إصلاح لمصنوعات محلية أو مستوردة.

وبلادٌ كالمملكة العربية السعودية، ذات بيئات جغرافية مختلفة، ففيها بيئات ساحلية وأخرى جبلية، وفيها بيئات الأرياف الحضرية وبيئات المراعي البدوية، وكل ذلك له أثره البالغ في نوعية الصناعات التي ينتجها الناس في كل بيئة، إذ نجد الفخار والحجارة والأخشاب يكثر إنتاجها في المناطق الغربية والجنوبية، أما أعمال الخوص والخصف فتكثر في مناطق الواحات في المنطقة الوسطى والشرقية، أما غزل الأصواف ونسجها ففي مناطق الرعي الشمالية، ويكثر إنتاج الجلود والاعتماد عليها في مناطق البدو الرحَّل.

وفصول هذا المجلد هي: المصنوعات الحجرية والفخارية، المصنوعات الخشبية، المصنوعات الخوصية والأقفاص، المصنوعات المعدنية، الأسلحة، الملابس، الحليّ، العطور، المنسوجات، السَّدْو، الجلود، ومصنوعات متنوعة (أدوات الكتابة، السبح، خلايا النحل، عصر السمسم، مشتقات الألبان، الثلج، صناعة الآجر، السمكرة، صناعة العُقُل، صناعة الأختام وسواها).

٤- العمارة:

البناء نتاج بشري يلبّي حاجة الإنسان إلى المأوى. فبعد أن اتخذ الإنسان البدائي الكهوف والمغائر وفجوات جذوع الأشجار سكناً له مدة طويلة من

* إعداد سكرتير تحرير حقول.



الزمن؛ لحماية نفسه من خطر الضواري والهوام، ومن قسوة الحرارة والبرودة والرياح والأمطار، شرعَ في بناء مسكن أكثر ملاءمة له ويلبِّي حاجاته ورغباته، مستغلاً جهده الذاتي، وما توافر حوله من مواد وأدوات بسيطة. ومع مرور الزمن، وبعد أن تناسل الإنسان وتكاثر، واتسعت معارفه وخبراته، وتطورت أدواته، بدأ يبني له ولأسرته مساكن أكثر سعة وقوة وإتقاناً.

ومن الثابت أن العمارة تنمو وتتطور باستمرار في ظل الأمن والاستقرار، وتحوَّلت أدوات البناء من حجر وطين وخشب إلى ما سواها.

وقد اعتمد هذا المجلد الرابع توثيق أنماط من العمارة الخاصة بمناطق المملكة، وكانت مصادره منها رسائل جامعية أُعدّت في جامعات مختلفة عربية وأمريكية وأوروبية.

وفصول هذا المجلد هي: العمارة والعمران في المملكة العربية السعودية، مكَّة المكرمة والمدينة المنورة، جدة والطائف وينبع، خصائص العمارة التقليدية الحجازية، الرياض وحائل والقَصيم، بناء البيت التقليدي النجدي، المنطقة الجنوبية، الجوف وتبوك والحدود الشمالية، المنطقة الشرقية، وخصائص العمارة في المنطقة الشرقية.

٥- الفلاحة:

إن المجلد الخامس يمثِّل سجلاً توثيقياً تصويرياً، سيمكِّن القارئ من معايشة فترة زمنية مضت من خلال الزراعة التقليدية، سطَّر فيها الآباء والأجداد أروع صور الصَّبْر والجَلَد والتحدِّي من أجل البقاء والاستمرار في بيئة صحراوية، تتّسم معظم المناطق بالجفاف، وندرة الأمطار، وتقلُّبات المناخ، وقسوة التضاريس، مع بدائية الآلات والأدوات والوسائل المستخدمة في حفر الآبار، واستخراج المياه والزراعة والرَّيّ. إضافةً إلى ما تتعرَّض له المزارع من كوارث وآفات ربما تأتي في النهاية على ثمرة جهدهم وعرقهم وكفاحهم طوال العام.

وقد ورد في مقدمة هذا المجلد أنه أُجري أكثر من خمس وثلاثين مقابلة، سجلت على أكثر من أربعين شريطاً، أيْ: ما يقارب مائة ساعة، وتمَّ إجراء هذا التسجيل والمقابلات في عدد كبير من مواقع زراعية في مناطق مختلفة في المملكة شملت: الأحساء، القطيف، الرياض، الخرج، الزلفي، سدير، القصيم، السر، حائل، المدينة المنورة، ينبع، الباحة، عسير، نجران، جازان، القنفذة، وبني مالك (جنوب الطائف).

وفصول هذا المجلد هي: الفلاحة في المملكة، البروج وأهميتها في الفلاحة، ملكية الأرض وإعدادها للفلاحة، الري بالأمطار والعيون، الري بالآبار، زراعة الحبوب والخضار والفواكه، النخيل، أدوات الفلاح، حياة الفلاح، والحالة الاجتماعية.

٦- الإبل:

ارتبطت حياة العرب بالإبل منذ أن استأنسها، وألفها وألفته، وروّضها لأغراضه المختلفة، فأصبحت جزءاً لا يتجزّأ من حياته، وسكن ذكْرُ الإبل ذاكرة العربي، بدوياً وريفياً، وتركت ظلالَها في موروثه الثقافي من جوانبها المختلفة: معتقداته ومفاهيمه، رحلاته وسفراته، طعامه ولباسه، أمثاله وقصائده، وقد راعى هذا المجلد السادس كلَّ ما له علاقة بين الإنسان العربي في باديته وريفه، وبين الإبل، كما تناول هذا المجلد بعض دفاتر الرحلات لكثير من المستشرقين.

وفصول هذا المجلد هي: سلالات الإبل وألوانها، خلق الإبل وتكيفها مع الصحراء، تناسل الإبل وأعمارها، سير الإبل وحداؤها، رعي الإبل وسقياها، أدواء الإبل، وسوم الإبل، مراكب الإبل وأدوات العناية بها، منافع الإبل، رحلات القوافل، والإبل في التراث العربي، والإبل في التراث الشعبي.

٧- المعارف الجغرافية:

ويأتي هذا المجلد السابع من الموسوعة ليقدِّم جانباً معرفياً حيوياً، وهو الجانب الجغرافي، وبما أن وقوع المملكة العربية السعودية في الجنوب الغربي من قارة آسيا، وشُغْلها معظم مساحة الجزيرة العربية، وامتدادها شمالاً حتى تحتضن صحراء بادية الشأم، وجنوباً حتى تحتوي معظم الربع الخالي، وامتدادها شرقاً حتى الخليج العربي وغرباً حتى البحر الأحمر؛ فهو دليل تنوُّع جغرافيٍّ انعكس على اختلاف البيئات من صحراوية وريفية، جبلية وسهلية، ساحلية وسواها.

وتتكوَّن الجزيرة العربية من وحدتين أرضيتين هامتين، أولهما: الكتلة الأرضية القديمة، أو الدرع العربي، وتشغل وسط شبه الجزيرة العربية وغربها، وتتكون أساساً من صخور القاعدة التي يعود تاريخها إلى الحقبة الأركية. أما الوحدة الأخرى فهي على الجرف العربي ذي الأصل الرسوبي، ويمثل غطاء من الصخور يحيط بالقاعدة الأركية السابقة الذِّكر من الشرق والجنوب الشرقي والشمال الشرقي.

ومن الأقاليم التضاريسية لشبه الجزيرة العربية: تهامة (من التهم: شدة الحرّ وركود الريح)، والحجاز أو السراة (تعني الحجاز: المانع)، ونجد (أي: قفاف الأرض وصلابها وما غلظ منها وأشرف)، والعروض (تعني: ما اعترض بلاد اليمن والعرب)، وإقليم السهول الساحلية الشرقية، والصمّان ويقع بين السهول الساحلية في الشرق ونطاق الرمال في الغرب، والرمال يقع هذا الإقليم غرب الإقليم السابق، والجيلان الغربي.

وفصول هذا المجلد هي: المناخ، المياه، الجبال، الهضاب والحرّات، الأودية، السهول، والرمال.

٨- الحياة الفطرية(النبات):

إن المدخل لكل نبات في هذا المجلد الثامن هو اسمه الشعبي المتداول، والشائع المتعارف عليه، كما أورده أهالي المنطقة أو المناطق التي شوهد فيها ذلك النبات في أسفارهم وفي أمثالهم وأساطيرهم، ومنها جمعت عيّناته وتمّ تصويرها. وهذا هو أساس الجانب التراثي الشعبي. وما كانت المحافظة على أسماء النبات إلا من أبناء البادية أنفسهم؛ لكونها متوارثة آباءً عن أجداد.

وقد دخلت النباتات الفطرية الثقافة الشعبية التقليدية، إذ هي إحدى المكونات الأساسية للبيئة، منها يستفيد المرء في غذائه، وغذاء الحيوانات من الإبل والغنم، ويستفيد منها في صناعاته التقليدية؛ من أوانٍ، وأدوات زراعية، وأسلحة وأدوات صيد، وفي عمارة بيوته، وفي وسائل انتقاله. كما يستخدمونها في علاج ما يصيبه وحيواناته من أمراض أو إصابات، بالكيّ أو التجبير، أو تناولها مباشرة، أو اتخاذها علاجاً خارجياً على جسده، وهذا مفصّل في المجلد الحادي عشر: الطب والعطارة.

وفصول هذا المجلد هي: المملكة النباتية، التوزيع النباتي في المملكة، الرعي والمراعي، الحِمَى وأساليب حماية الحياة النباتية في المملكة، الشّجر، العضاة، الشمع (القشع)، العرق، والورق.

٩- الحياة الفطرية (الحيوان):

يقدّم هذا المجلد التاسع في شقه الثاني: الحيوان، فالأول عن النبات. وانطلاقاً من ذلك فإن السِّمَة الأساسية للحيوان في الجزيرة العربية هي التنوع، ويتضح أنها مرت بعصور مختلفة أثرت في أشكال الحياة فيها، وهي وإن غلب عليها التصحُّر الآن، فإنها كانت تعجُّ بألوان الحياة وما زالت مهيّأة لذلك بما حفظت عليها عواملها، وقد استعين على هذا العلم بمراجع كثيرة، وهذا ما أوقف على الاستعانة بعلم الحيوان الحديث وذلك لهدفين، أحدهما: تصنيف الحيوان تصنيفاً صحيحاً موافقاً لما وصل إليه العلم، والآخر: التنبيه إلى بعض ما علق في الأذهان من أوهام لا سند لها.

وفصول هذا المجلد هي: الحيوانات الفطرية، الثدييات، الثدييات آكلة اللحوم، الثدييات آكلة الأعشاب، الطيور، الطيور آكلة اللحوم، الطيور آكلة الحبوب والحشرات، الزواحف والبرمائيات، مفصليات الأرجل (العنكبيات)، ومفصليات الأرجل (الحشرات).

١٠- القنص والصيد:

ويوضع المجلد العاشر عن جانب ثقافي، ذي طابع حيوي، صار ترويحياً، وهو: القنص والصيد.

ويكتفي هذا المجلد بالحديث عن صيد البحر، فيما أُرجئ صيد البحر إلى غير مجلد، ولكون الصيد جزءاً مهماً في حياة العرب، فقد نال ذكْراً في أشعارهم وأخبارهم، ولكون الصيد -أيضاً- أول وسيلة من وسائل كسب الرزق عند الإنسان، فهذا ما يجعل له صفة البقاء ولو انتقل من طابعه الأساسي إلى آخر.

ويفرد في هذا المجلد لرحلات الصيد، حيث انتقل من كونه ممارسة فردية إلى جماعية، فصار لها -أي: رحلات الصيد- مع الزمن أنوع ومواسم وحملات، فالصيد تعدّى حاجة الإنسان إلى الغذاء حتى صار هواية يتسلّى بها، وصار جزءاً من رفاهية حياة القادرين.

ولما كان موضوع الصيد والقنص من الموضوعات الضاربة في جذورها تراثياً، ولما كانت الحياة في هذه البلاد امتداداً طبيعياً للماضي؛ كان اعتمادنا كثيراً على ما كُتب عن ذلك في كتب التراث أو الكتب المستمدّة منها، مضيفين إلى ذلك ما يستفاد من كتب علمية عن طبائع الحيوان، وما اتصل إلينا من معرفة شعبية بهذا الخصوص.

وفصول هذا المجلد هي: الحياة الفطرية وحمايتها في المملكة، القنص والصيد قديماً وحديثاً، الصيد بالجوارح، الصقر الحرّ، الشاهين، السنجاري والوكري، الباز، العقاب، البواشق، الصيد بالضواري، صيد النعام والحبارى والقطا، صيد المتوسطة والصغيرة والجراد، صيد الجوازي والوعول، وصيد الزواحف والقوارض والثدييات الصغيرة.

١١- الطب والعطارة:

إن الهدف الأساسي من إعداد هذا المجلد -وهو الحادي عشر- جمعُ التراث المتعلّق بالطب الشعبي، وتوثيقه حتى لا يندثر؛ خاصة أن أكثر من يعرفه هم من كبار السّنّ من الرجال أو النساء. وليس من

الأهداف -بحال من الأحوال- أن تستعمل الوصفات الواردة فيه، سواء أكانت مفردة أم مركبة؛ نظراً لأنها لم تخضع لدراسات طبية علمية.

وفصول هذا المجلد هي : الطب الشعبي في المجتمع السعودي، الوقاية والتزين، الإصابات والأمراض العضوية والنفسية، طرائق المعالجة الشعبية، التداوي بالنباتات الغذائية، التداوي بالمشروبات ومكسبات الطعم والنكهة، التداوي بالنباتات المحلية، التداوي بالنباتات المستوردة، التداوي بغير النباتات، ومن أشهر الأطباء والطبيبات الشعبيين المعاصرين؟ ومن هم أشهر العطارين المعاصرين في المملكة؟

١٢- الألعاب:

في المجلد الثاني عشر - وهو المُخصَّص للحديث عن الألعاب - وضعت له مقدِّمة نظرية مهمة، حول مفهوم اللعب ووظائفه وأنواعه، وتاريخ اللعب عند العرب.

ففي مفهوم اللعب فهو كما ورد في المقدمة: «نشاط حركي بدني وذهني، ومستمدٌ من البيئة، له جذور تراثية، ونابع عن ذات الفرد، دون إجبار خارجي، يحقق لذة للممارس ومتعة للمشاهد، ولا يتطلب قوانين معقدة».

وأما وظائفه فهي على مستويات متعدِّدة، فعلى المستوى النفسي: يؤكد العديد من الدارسين أن للعب أثراً عميقاً في شخصية اللاعب بمختلف جوانبها، فهو ينمِّي العديد من العلميات النفسية؛ كالانتباه، والملاحظة، وضبط النفس، والتفكير السريع، وتنمية الخيال، وتقوية الحس النغمي، وقوة الذاكرة، وتطور العاطفة.

وأما على المستوى التربوي: فقد لُوحظ أن الألعاب - نظراً لما تحمله وتقوم عليه من القيم والمعاني الحميدة والسامية - ذات فوائد تربوية، وعائد إيجابي أخلاقي وتعليمي، حيث إنها تنمِّي في الصبي المعاني السامية؛ كالأمانة والشجاعة والصدق، كما أن لها فوائد تعليمية، حين يتعرف الطفل على الحياة من حوله من خلال ما تحمله أو تحتوي عليها الألعاب من قواعد ومعانٍ لا بُدَّ منها.

وأما على المستوى الاجتماعي: فقد أصبح من المسلَّم به أن ظاهرة اللعب تحقِّق العديد من الوظائف الاجتماعية المهمة في تماسك المجتمع وتعاضد أفراده؛ فالطابع الجماعي المميز لغالبية الألعاب وخاصة تلك الألعاب المتعلقة بمراحل النضج والرجولة، وكذلك الفرَق الرياضية، تساعد على تخلِّي اللاعبين عن روح الأَنانية التي تتَّسم بها مرحلة الطفولة، لتحلَّ معها روح التعاون الاجتماعي والألفة والمشاركة، مما يُسْهِم في خلق جماعات الرفقة وتماسك الجماعة.

وأما أنواع الألعاب فهي متنوعة، فمنها: الألعاب الذهنية، واللفظية، وألعاب المحاكاة والتقليد، والحركية، وألعاب المهارات، وألعاب الرمي والتصويب، والقنص والصيد، والقفز، والألعاب المائية، وألعاب القوى، والمطاردة.

والألعاب الشعبية تعكس ثقافة المجتمع أو الجماعة التي تمارسها، قد تكون -في كثير من الأحيان- هي نفسها نتاج وحصيلة لتكيُف ذلك المجتمع أو تلك الجماعة مع البيئة المحيطة.

والمجتمعات لا تنسج إلا مع تراثها، ومع التحولات الاجتماعية، التي تطال المجال الثقافي والاقتصادي، ما يمكن أن يؤثر على بقاء أو اندثار لعبة من أخرى.

وأمام ألعاب الكرة، من قدم وسلة ويد، والألعاب الورقية، كالأونو والمونوبولي، والألعاب الآلية، في الأتاري والبلاي ستيشن، والألعاب الرقمية في الحواسيب والجوالات، باتت تهدَّد، وربما قضت على وجود ألعاب شعبية، مما جعل هذه الأخيرة في زماننا المعاصر تغيب وتتلاشى من الساحة الاجتماعية شيئاً فشيئاً، بفعل عوامل التغير الاجتماعي التي أتت على جزء ليس بالهيِّن من الموروثات الثقافية والاجتماعية.

فقدْ تمَّت في هذه الموسوعة عملية جمع وحصر الألعاب الشعبية، بما توفر من كتابات محلية، ومن الجوار المشترك ثقافياً مع المملكة، من دول الخليج؛ كالكويت والبحرين والإمارات العربية المتحدة.

وتمَّ جمع معلومات أخرى من شفاه الرواة، الذين يمثلون مختلف مناطق المملكة، فقد أمكن في هذه المقابلات شمل العديد من الجوانب الضرورية لوصف تلك الألعاب، وتحديد الظروف الزمانية والمكانية والبيئية المرتبطة بممارستها، ورصد المنطقة أو المناطق التي عرفت بها اللعبة، ونمط التجمع البشري الذي تُزاول فيه اللعبة من حيث كونه بدوياً أو ريفياً أو حضرياً.

وبناء على المعلومات المكتوبة والشفوية تمَّ وضع المجلد هذا، وفقاً للقاعدتين الأساسيتين التاليتين:

١- وضع عنوان أساسي لكل لعبة، وهو الاسم الذي عرفت به. وفي حال تعدد الأسماء اختير الاسم الذي اشتهرت به اللعبة في أغلب مناطق المملكة عنواناً أساسياً لها. وذكرت في مقدمة الحديث عن اللعبة الأسماءَ المختلفة التي عرفت بها اللعبة في مختلف مناطق المملكة، وكذلك المسميات التي عرفت بها اللعبة قديماً عند العرب، مع ربط كل اسم بالمنطقة التي عرفت فيها اللعبة. وقد رُوعي - ما أمكن - ضبط الأسماء بالشكل

مما يمكّن القارئ من نطق اسم اللعبة النطق السليم.

٢-وصف اللعبة وصفاً دقيقاً شاملاً للظروف الزمانية والمكانية والأدوات المستخدمة والممارسين لها، يشمل ذلك: تحديد ميدان اللعب، وعدد المشاركين في اللعبة، وبيان قواعدها وقوانينها، والأهازيج أو العبارات المصاحبة لممارستها، مع تفصيل كيفية إجراء اللعبة، وكيفية تحديد الفوز والخسارة فيها وما إلى ذلك. وقد ذُكرَت الأهازيج أو الأناشيد أو العبارات التي ينشدها أو يردّدها اللاعبون أثناء اللعبة كجزء منها كلما كان ذلك ممكناً. وفي حالة وجود اختلاف في طريقة اللعبة حسب المناطق، يذكر بعد الانتهاء من وصف اللعبة أوجه الاختلاف بين مناطق المملكة في مزاولتها. ومن نماذج الألعاب التي نعرضها لمختلف مناطق المملكة:

الحَمَام: هي لعبة من ألعاب البنات في منطقة حائل وفي المنطقة الجنوبية وفي منطقة الحجاز، وتلعب بشكل جماعي، تتحلّق اللاعبات على هيئة دائرة ويتماسكن بالأيدي، ثم يبدأن القفز على أرجلهن بالتعاقب وهن واقفات بأماكنهن، فيقفزن ويتمايلن ويصفقن رافعات أيديهن إلى السماء وهن يرددن: «يا ربنا جيبه..». وينشدن الأهزوجة التالية:

يا حمام زارنا ... وش دلّك على دارنا؟
دلّني زين البنات ... والبنات مزيّنات
والقصر يبي مفتاح ... والمفتاح عند النجار
والنجار يبي فلوس ... والفلوس عند العروس
العروس تبي زباد ... والزباد عند الحجاج
والحجاج يبون لبن ... واللبن عند البقر
والبقر تبي حشيش ... والحشيش يبي مطر
والمطر يبي له ما ... والما عند والس السما

ثم يجلسن كلهن فجأة، ويسترحن بعض الوقت لينهضن معاً مرة أخرى وهن يرددن الأهزوجة نفسها. وفي الحجاز تلعب بهذه الصورة، ولكن بقولهن:

هوها يا هوها ... والكعبة بنوها
سيدي سافر مكّة ... جاب صندوق كعكة
والكعكة وسط الصندوق ... والصندوق ماله مفتاح
والمفتاح عند النجّار ... والنجّار يبغى فلوس
والفلوس عند العروس ... والعروس تبغى اللبن
واللبن من البقر ... والبقر يبغى الحشيش
والحشيش من الجبل ... والجبل ويبغى المطر
والمطر من ربنا..

وأهازيج هذه اللعبة قريبة الشبه -من حيث ترتُّب شيء على آخر- بأهزوجة لعبة (أماه أبغي لقمة)، (ص ١٩٩).

البُوْبشَة: من ألعاب الفتيات الجماعية القديمة المعروفة في سدير، وتؤدي اللعبة ثلاث فتيات على أرض مستوية، وتصور هذه اللعبة تنافس الزوجات على الزوج، وفيها تمثل الفتاة الأولى - وعادة ما تكون أكبرهن سناً - دورَ الزوجة الأولى، وتمثل الفتاة الثانية دور الزوجة الثانية، أي: دور الزوجة الجديدة، في حين تمثل الفتاة الثالثة دور الزوج، فتقف الزوجة الثانية إلى جانب الزوج، وتقف الزوجة الأولى على بُعْد أمتار تقريباً، ثم تؤدي الزوجة الأولى رقصة معينة، ترفع فيها يديها عالياً، مصفقة مع إيقاعات الأنشودة أحياناً، وأحياناً أخرى تفرك أصابعها أو تصدر صوتاً يشبه الفحيح مع الصفير، كرمز لإغاظة الزوجة الجديدة، مردّدة العبارات التالية، وهي تتقدّم نحو الزوجة الثانية:

آخذه ما تاخذينه ... آخذه من حق عينك
عباته بَرْقَا ... يا مال الفَرْقَى
آخذه ما تاخذينه ... آخذه من حق عينك
وآخذه من غرفة أذنك ... سبع خواته
سبع جداته ... سبع عماته
سبع خالاته.. كيله بجريّب
حصى وتريّب ..

وبعد ما تنتهي من ترديد هذه العبارات، تكون قد وصلت إلى الزوجة الثانية. فتنثر تراباً على رأسها، ثم تمسك يد الزوج وتنصرف به، وبذلك تنتهي اللعبة. (ص ١٢٦).

حَبَا حَبَا حُوْني: تعرف هذه اللعبة بهذا الاسم في بعض نواحي القصيم وحائل، كما تعرف في بعض نواحي نجد، وتسمى(احُوْح حاحُوْني)، وهي من ألعاب البنات وتلعب غالباً في النهار، إلا أنها أيضاً قد تلعب ليلاً في الليالي المقمرة، وهي لا تحتاج إلى أي أدوات، مثلها مثل معظم ألعاب البنات، ولكنها تعتمد على قدرة تحمّل الدوران المستمر، وعدم الشعور بالدوار والدوخة.

وقد اشتق اسم اللعبة من العبارات التي تردّدها اللاعبات. وصفتها أن تتقابل فتاتان وتتماسكان بالأيدي، متقاربتي القدمين، متباعدتي النّحرين، ثم تدوران بسرعة إحداهما حول الأخرى، وكلما طالت مدة الدوران زادت السرعة، مما يحتّم سقوط إحدى الفتاتين، والتي تستطيع منهما الثبات مدة أطول من الأخرى تُعدّ هي الفائزة، فإذا سقطت إحدى اللاعبتين حلّتْ فتاةٌ أخرى من الجالسات محلّها، أو قامت

هي مرة أخرى إذا كانت تريد مواصلة اللعب. وتردِّدُ الفتاتان أثناء الدوران الأهزوجة التالية:

حبا حبا بالحراري ... يا مقطعي وهلالي
وامي تحد اللولوي ... وابوي يصك حجولي
حبا حبا حوني ... بالسوق لاقوني
معهم ولد عمي ... يبي يخطب أختي

وفي منطقة حائل تُردِّد الأهزوجة على النحو التالي:

حبا حبا حوني ... بالسوق لاقوني
معهم ولد عمي ... يبي يخطب أمي
يا خطبة قشرا ... ما هي على بالي
ما تلحق العشرا ... ولا تهيالي
حملت وجبت بنية ... سميتها الدرعية
طارت مع الطيارة ... دخلت بحجير الفارة

وفي بعض مناطق نجد تُردِّد اللاعبتان الأهزوجة التالية:

أحوح حاحوني ... في السوق لاقوني
معهم ولد عمي ... لي جا يخطب أمي
خطيبته قشرا ... تلعب مع العشرا
أمي تناديني ... تبي تحنيني
في غضيرة الصيني ... صيني على صيني

زهر البساتيني (ص ١٧٣)

شويط شويط: هذه اللعبة من الألعاب التي تمارسها الأمهات مع أطفالهن في بعض نواحي القطيف. وصفتها أن تمسك الأم الطفل من يديه، ثم تؤرجحه وهي تنشد:

شويط شويط العيدي ... وحمّلي وزيدي
واكفي عليه المشخل ... وخلي راسه يشخل
شخل شخل بالمشخل...

ثم تدور به دورتين مواصلةً الإنشاد:

وامي تناديني ... تبغي تحنيني
في غضارة الصيني ... صيني على صيني
أمي تحنيني ...

ثم تدغدغ الأم الطفل في راحة يده وتنشد:

يا رب تعطيني ... واحج بيت الله
واحج بيت الله ... وازور بيت الله
يا رب تعطيني... (ص ٢٩١)

صيد الجراد: تُعدّ هذه اللعبة من ألعاب الصيد الموسمية في العديد من مناطق المملكة. وهي لا تمارس إلا في موسم كثرة الجراد. يجتمع الصبيان والكبار مساءً ويقررون الذهاب إلى المكان الذي يوجد به جراد كثير لاصطياده أثناء نومه وسكونه في المساء، فيحضر كل صبي كيساً أو خيشة، وعندما يصلون إلى المكان المحدَّد يبدأ الصبيان في مطاردة أسراب الجراد ومحاولة جمعها وإدخالها في الأكياس، وقد ينشدون:

صيد الجراد مناقزة ... وَلْيا نقَزْ تنقز معه!

وفي بلاد غامد وزهران يردِّدون عند صيد الجراد قولهم:

يا جراد المَجْرديَّة ... فين بت البارحيَّة
بت في حتل الصبيَّة ... والصبية غامديَّة

ومن قولهم أيضاً:

ماصيدإلاصيدالشثة...صيدالشثةغثةغثة!

والجراد لا يصاد بكميات كبيرة إلا إذا كان الجو بارداً وفي ساعات الصباح الأولى قبل طلوع الشمس، حين يتراكم على بعضه ولا يستطيع الطيران من شدة البرد، وبذلك يمكن جمعه بسهولة، وإذا وجدوه مجتمعاً على شجيرة صغيرة برّية غير مثمرة، فإنهم يقتلعونها من عروقها وينفضونها داخل أكياس الخيش التي يحملونها معهم لجمع الجراد، وقد يصادف وجود بعض الثعابين والعقارب بين أغصان الشجيرة، ولكنهم لا يكتشفونها إلا عند فك الأكياس وتفريغها من محتواها.

والأهزوجة الأولى المصاحبة لصيد الجراد الواردة - آنفاً - تُقال غالباً في نجد عند صيد الدّبا (صغار الجراد)، وهو نوع من الجراد ينقز(يقفز)، ولا يطير لمسافات بعيدة حتى يكبر ويصبح خيفاناً، والخيفان لا خير فيه.

أما الجراد الذي يحرص الناس على اصطياده فهو ما يسمى المكن أو الزعير، والأول كبير وسمين ولونه بني، أما الثاني فهو طيب ولونه أصفر.

ويسمي بعض الناس في المدينة المنورة الجراد المرغوب فيه الزعيري وهو الأصفر، ويسمون البنّي: الدموني، وعادة يكون الأصفر الذكور والبنّي الإناث، وكلما كان الجراد سميناً ومليئاً بالبيض طاب أكله ورغب في صيده.

أما الدّبا وهو صغار الجراد الذي لا يستطيع الطيران فإنهم يحوشونه بحيث يجتمع مجموعة من الصبيان في خط مستقيم وبيد كل منهم سعفة من النخيل لحوش الدّبا وجعله يسير معاً وتجميعه حتى إذا تكاثر في مكان ما جمعوه في أكياس وذهبوا به إلى المنازل فتقوم النساء بطبخه حتى يذوب تماماً ويختلط بالماء، ويعملون منه ما يسمونه: مَرَقَة الدّبا. وبعد تجفيف تلك المرَقَة في الشمس يستخدمونها غالباً في العلاج (ص ٣١٢).